



Copyright © King Saud University



VI.

٢١٤
ع.س

عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد،
تأليف السنوسي، محمد بن يوسف - ١٨٩٥ هـ. بخط علي
حسنين سنة ١٢٩٢ هـ.

١٨٤ ق ٢١ س ٢٢x٥٦ سم

نسخة جيدة، خطها نسخ معتاد، طبع سنة ١٢١٧ هـ.

٧١٠٠

الاعلام ١: ١٤٠ معجم المطبوعات ١: ١٠٥٩

١- أصول الدين أ- المؤلف ب- الناسخ

ج- تاريخ النسب - خ.

١١١٤٥٥
١٤١١
٨١١٩

١٨

هذا كتاب عمدة أهل الوفاق
والنقد في شرح
عقيدة أهل التوحيد
للولى الواصل الفاضل الرباني ابي يعقوب
عمر النسوي اخصني رحمه الله وغفر له

مكتبة جامعة الملك سعود قسم النسخات
١٩٥٥ ف ٧١٠٠
الرقم: ١٩٩
العنوان: عمدة أهل التوحيد في شرح عقيدة أهل التوحيد
المؤلف: النسوي محمد بن يوسف
تاريخ النسخ: ١٢٩٢ هـ
اسم الناسخ: علي
عدد الأوراق: ١٨٤
ملاحظات:

بسم الله الرحمن الرحيم وبه التوفيق
 قال الشيخ الفقيه العالم الامام العلامة الصدر
 الاوحد ابو عبد الله محمد بن الشيخ الولي العارف
 الرباني ابي يعقوب يوسف بن عمر السنوسي الحسيني
 رحمه الله **الحمد لله** الذي شرح صدور العلماء
 الراسمخين لقبول انوار المعارف مستمدة من سواطع
 البراهين وظهر لهم بايات مصنوعة لكل على ما قسم
 له بفضل في سابق قضائه ومن عليهم فيها بالنظر
 القويم فاسترفوا على ما لا يحاط به ولا يكيف من عظيم
 جلاله وكبريائه فتاهوا في ذلك الجلال والجمال
 حتى اذهلهم بعد عن عجائب ارضه وسمايه فسبحان
 من ظهوره لا وليا به عين خفايه وقربه عين بعده
 والعجز عن ادراكه لسعة جلاله ترهة لا تكين وغاية
 كمال لا صغيا به **والصلاة والسلام** على من خص من
 رتب المعارف باعلاها ورفا في درج التخصيص
 والتقريب مراقي لا تكتنه بل وقفت العقول بمراحل
 دون ادناها ورضي الله تعالى عن اله وصحبه الذين
 شرفوا غاية الشرف بمشاهدة طلعتة العليا
 والاقتباس من عظيم انواره فكان لهم شمس وهم انجم
 يهتدي بهم في ظلم دياجي الجهل وتثبت القدم بافتقاء

انارهم

انارهم في منزلق اوعاره **وبعد** فيقول العبد الفقير
 الي ربه المشفق من خبت ضيعه وكسبه محمد بن يوسف
 السنوسي الحسيني غفر الله له بلامحنة له والابويه
 والاخوة وذريته واحبته وجمع الجميع بفضل في
 اعالي الفردوس مع المقربين من اصغايه واهل محبة
 وشريف قريته لما وفق الله سبحانه لوضعي العقيدة
 المسماة بعقيدة اهل التوحيد المخرجة بعون الله
 من ظلمات الجهل وربعة التقليد المرغمة بفضل الله
 انق كل مبتدع عنيد طلب مني بعض من اعني بقراتها
 ان اضع عليها مختصرا يكل مقاصدها ويسهل
 المشرع الي ما عذب من مواردها فاجنبته الي ذلك
 طالبا من المولي الكريم حسن المعونة والتسديد
 للمصواب في الظواهر والبواطن التي هي عن كثير من
 العلل غير مصونة **وسميت** عمده اهل التوفيق
 والتسديد في شرح عقيدة اهل التوحيد والله تعالى
 اسئل ان ينفع به وباصله ويمن علي من سعي في تحصيلها
 بنيل مراتب العرفان والفوز بكمال الدارين بحوله
 وطوله والصلاة والسلام علي سيدنا محمد افضل
 العالم بعصنه وكله **ص** الحمد لله رب العالمين
 والصلاة والسلام علي سيدنا ومولانا محمد خاتم
 النبيين وامام المرسلين ورضي الله تعالى عن اصحاب

مرسول الله اجمعين وعن التابعين ومن تبعهم باحسان
الي يوم الدين **اعلم** شرح الله صدرى وصدرك
ويسر لنيل الكمال في الدارين امرى وامرك ان اول
ما يجب قبل كل شئ علي من بلغ ان يعمل فكره فيما يوصله
الي العلم بمعبوده من البراهين القاطعة والادلة
الساطعة الا ان يكون حصل له العلم بذلك قبل البلوغ
فليستعمل بعده بالاهم فالاهم **ش** الكلام فيما يتعلق باحمد
والصلاة علي النبي صلى الله عليه وسلم شهير فلا نطيل
به ولا يخفى هنا حسن مناسبة الدعاء لشرح الصدر
الذي هو تهيته لقبول المعارف وفهمها واتزانها وضيقها
من حمل ذلك وخرجها وقوله ان اول ما يجب اي شرعا
واعمالا اقيده بذلك كما وقع في الارشاد وغيره لعدم
اختصاص القيد بهذا الواجب بل الاحكام كلها انما ثبتت
عند اهل السنة بالشرع وحكمت المعتزلة فيها العقل
وسياتي ان شاء الله الرد عليهم في محله الا انهم خضوا هذا
الموضع باعتراف وهو ان قالوا لو لم يجب النظر عقلا للزم
انجام الرسل وبيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم
وجوبه ولا يعلم وجوب ما لم ينظر **واجب** بانه مشترك
والمشترك عبر ملزم اذ لو وجب عقلا لانهم ايضا لان وجوب
النظر غير ضروري عندهم لتوقفه علي مقدما ان تقتصر
الي انظار دقيقه والحق ان النظر لا يتوقف علي العلم

بالوجوب .

بالوجوب لاعادة ولا شرعا اما عادة فلان الله تعالى
اجري عاده وطرد سنته بعدم تواطى العقل علي الاعراض
عن النظر في عجائب الكائنات وغرائب المصنوعات ومن اعظم
ذلك ما تاتي به الرسل من خوارق العادات واما شرعا
فلان النظر وجوبه متوقف علي التمكن من العلم لا علي
العلم **وقوله** ان يعمل فكره خبران وحاصله اذ ادل واجب
النظر **وحقيقت** النظر ترتيب امور معلومة علي
وجه يودي الي استعمال ما ليس بمعلوم هكذا عرفه
البيضاوي وغيره واحسن منه واسلم ان تقول النظر
وضع معلوم او ترتيب معلومين فصاعدا علي وجه
يتوصل به الي المطلوب او للتتبع فيشمل ناقص الحد
والرسم فان وصلت تلك الامور الي معرفة مفردة سميت
معرفا وقولا سارحا وان وصلت الي تصديق وهو العلم
بنسبة امر الي امر علي جهة الثبوت او النفي سميت حجة
ودليلا فمثال الاول قولك في شرح الانسان انه الحيوان
الناطق ومثال الثاني قولك في بيان حدود العالم
وهو ما سوي الله عز وجل العالم متغير وكل متغير حادث
فان ترتيب هاتين القضيتين المعلومتين علي الوجه
الخاص وهو كون الصغرى موجبة والكبرى كلية يوصل
من اتضح له بالبرهان صدقهما الي العلم بان العالم حادث
لاندراج الصغرى في حكم الكبرى وهل الربط بين الدليل

والنتيجة غاري فيمكن بتخلفه او عقلي فلا يمكن عند نفى
الات العامة كالموت ونحوه المخلوق او بالتولد بمعنى ان
العدرة الحادثة اترت في وجود النتيجة بواسطة تأثيرها
في النظر او بالاجاب بمعنى ان النظر عملة اترت في وجود
المعلول اربعة مذاهب الاول مذهب الاسعري والثاني
مذهب امام الحرمين وهو الصحيح والقاضي القولان
والثالث مذهب المعتزلة واستثنوا من ذلك النظر
التذكري فقالوا فيه بقول الامام لانه كالنظر الذكري
الضروري والرابع مذهب الحكماء والرد علي الاخيرين
بما يأتي من وجوب اسناد وقوع الممكنات كلها الي الله
تعالى ابتدا وابطال اصل التولد والتعليل علي سبيل
التأثير واما مذهب السميذ المانعين افادة النظر مطلقا
والمهندسين المانعين افادته في الالهيات فلا يخفى فسادهما
وضرورة العلم بافادته المستفادة من تلك من التجربة
كافية في الرد عليهما لا يقال الضروري لا يختلف فيه العقلا
وهذا قد اختلفوا فيه لانا نقول ذلك في الضروري
الذي ليس له سبب ككون الكل اعظم من جزئه اما ماله
سبب كهذا فلا يدركه ضرورة الامن شاركه في السبب
كخلاوة هذا الطعام مثلا فلا يدركه ضرورة الامن شاركه
في سببه الذي هو الذوق والسبب في مسئلتنا العنود
علي النظر الصحيح المطلق علي وجه الدليل وما احتج به

المهندسون من ان الحكم علي الشيء فرع تصوره وحقبة
الاله يستحيل تصورهما فلا يدرك بالنظر الحكم عليهما
وبان اقرب الاشياء الي الانسان هو بته التي يسير اليها
بانا وفيها من كثرة الخلاف ما علم فما ظنك بابعدها
عن الاوهام والعقول فمنوع اما الاول فلان الحكم
انما يتوقف علي تصور ما وهو موجود لا علي كمال التصور
واما الثاني فلا ينتج الامتناع بل العسر وهو مسلم
لا شك فيه اذ الوهم يلبس العقل في ما حذره والباطل
يساكن الحق في مباحثته ولهذا كان اهل الحق في غاية
العلة ومنع ان يخوض فيما زاد علي الضروري من هذا العلم
الا افراد من الاذكياء اختلف القائلون بافادته هل
العلم بالنتيجة يعقب العلم بوجه الدليل ام يحصل معه
دفعه وعليه فهل يعلم واحد ام بعلمين فيه خلاف
وزعم ابن سينا ان حصول العالمين بالمقدمتين في الذهن
ليس كافيا في حصول النتيجة بل لابد من علم ثالث
وهو التقطن لا فدرج الصغري تحت الكبرى كما اذا ادعيت
ان هذه بعلة وكل بعلة عاقر فلا ينتج ان هذه عاقر
حتى يتقطن ان هذه البعلة فرد من افراد الكلية ليلزم
الحكم علي الفرد قال شرف الدين التلمساني وما ذكره حق
فانك اذا قلت النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لم يندرج
النبيذ في الحرمة الامن حيث كونه فردا من افراد المسكر

فلا بد من التقطن له الا انه معلوم في ضمن العلم بان
هذا ترتيب منتج فلا يكاد يحلوا الذهن عن ذلك عند
ذكر المقدمتين علي هذا الوجه **قلت** وعبارته في
الطوالع الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما والا
لما تعاوت الاستكالات في حلاء الانتاج وخفايه انتهى
هذا كله في النظر الصحيح واما الغاسد فان كان
لعدم تمامه لم يستلزم سياتفاقا وكذلك ان كان
لفساد نظمه كالاستدلال بخريئين او سالبين وان كان
لخلل في مادته فقولان مشهورهما انه لا يستلزم الجمل
وهو راي المتكلمين وقيل يستلزمه وهو راي المنطقيين
وهو الصحيح وما احتج به المتكلمون من اختلاف الشبهة
بحسب ان الناظر فيها ابتدا تقوده الي الجمل والناظر
فيها بعد العلم لا تقوده الي شيء والناظر فيها عقيب
نظره في شبهة علي التقيض تقوده الي الشك وما اقلق
لم يربط شيء فغير مسلم لانا نقول ان لازمها علي الحقيقة
الجمل وانما استقي عن العام اعتقاد صروق نتيجتها في
نفسها للعلم بضدها لا العلم بالربط بينهما وكذا الناظر
فيها عقيب النظر في شبهة فليس شكه من مجرد الشبهة
بل من تعارض الشبهتين وهو في الحقيقة تعاقب رايين
لا سترابة بين معتقدين الذي هو الشك وما احتجوا

به أيضا من ان الشبهة لو كان لها ارتباط بعقد معين
لكانت دليلا والتالي باطل لان حقيقة الشبهة ما اشبه
امرها علي الناظر فاعتقد ها دليلا وليست بدليل فلا يلزم
لجواز اشتراك المختلفات في بعض اللوازم فان الدليل
يعارق الشبهة وان اشتركا في صورة النظم بان مقدمات
الدليل ضرورية او تنتمي الي الضرورية والشبهة ليست
كذلك **واعلم** ان للنظر في الشيء اصدادا تحضه واصدادا
تعمه وغيره فالخاصة كل ما يوجب احصار المنظور فيه
بالبال كالعلم به والجمل به اعني المركب لانه لو نظر معهما
لكان تحصيل الحاصل قالوا ونظر العالم في دليل اخر انما
هو لا اختبار دلالة للاستدلال به وكالشك فيه
والظن والوهم لانه متى نظر في طرف لم يخطر بباله الطرف
الاخر وهل عدم الخطر للطرف الثاني الموجب للتأني
عقلي او عادي فيه تردد للمتكلمين والاصداد العامة
ما لا يخطر معها المنظور فيه بالبال كالموت والثوم والسيان
وما في معناها **وبالجمل** فالنظر بضاد العلم جملة اصداؤه
تنبيه ما حررنا عليه في هذه العقيدة من ان اول
واجب النظر هو مذهب جماعة منهم الشيخ الاشعري
وزهاب الاستاذ وامام الحرمين الي ان اول واجب القصد
الي النظر اي توجيه القلب اليه بقطع العلايق المنافية
له ومنها الكبر والحسد والبغضة للعلماء الداعين الي الله

سبحانه ونظير القلب من هذه الاخلاق اول هداية
 الله تعالى للعبد وقال القاضي اول واجب اول جزم من
 النظر وقيل اول واجب المعرفة ويعزى للشيخ ايضا
 وهو في الحقيقة غير مخالف لما قبله لانه نظر الى اول
 ما يجب قصد او غير نظر الى اوله ما يجب امتثال الواجب
 وانما اخترت من هذه الاقوال القول بان اول واجب
 النظر لتكرار الحث على النظر في الكتاب والسنة حتي كانه
 مقصد بخلاف ما قبله من الوسائل فانما اخذ من
 قاعدة ان الامر بالسعي امر بما يتقن عليه من فعل
 المكلف وفي تلك القاعدة نزاع ثم هذا النظر كاف في
 معرفته تعالى وان كان بغير معلم خلافا للاسما علية
 نعم حصوله بغير معلم عسير في غاية وقالت المعتزلة
 اول واجب الشك وهو ما سئل اما علي اصلنا فلا بل
 الشك مطلوب بالشرع زواله فكيف يطلب حصوله
 افي الله شك واما علي اصلهم فلا والشك كفر وهو فيج
 عندهم لعينه فلا يكون ما موراه وقيل اول واجب
 الاقرار بالله وبرسوله عن عقد مطابق وان لم يكن علما
 وسياي ابطاله عند ابطال القول بصحة التقليد فنده
 اقوال ستة في اول ما يجب وهي اقرب ما قيل فيه قوله
 من البراهين القاطعة بيان لما وقعت عليه ما والبراهين
 جمع برهان وهو احد اقسام الحجة العقلية لان الحجة

تنقسم

تنقسم اولاً بحسب ما تدعى من عقليه وتقليد والاولي
 خمسة اقسام برهان وجدك وخطابة وشعر ومغالطة
 فالبرهان ما تركب من مقدمات كلها يقينية واليقينيات
 ستة اقسام اوليات لانها تدرك باول توجه العقل وتسمى
 ايضا بدرييات وهو ما يجزم به العقل بمجرد تصور طريقه
 كقولنا الواحد نصف الاثنين والكل اعظم من جزئه
 ومساهدات وتسمى ايضا حسيات وهي ما يجزم به
 العقل بواسطة حس كقولنا الشمس مشرقة والنار
 محرقة وقضايا قياسات ما معها وهي ما يجزم به العقل
 بواسطة تصوره معها كقولنا الاربعة زوج فانه بسبب
 وسط حاضر في الذهن وهو الانقسام بمقتضى اويين
 وتجريبيات وهي ما يجزم به العقل بواسطة تجربة مرار
 كثيرة بحيث يجزم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق
 كقولنا السعوية تسهل الصفر وحده سياق وهي
 ما يجزم به العقل لترتب دون ترتب التجريبيات مع
 مصاحبة القران كقولنا نور القمر مستفاد من نور الشمس
 ومتواترت وهي ما يجزم به العقل بواسطة حس السمع
 ووسط حاضر في الذهن وذلك ان يجزم عن محسوس
 يمكن وقوعه جمع كما كثير يجزم العقل باستناع تواطهم
 على الكذب كقولنا محمد صلي الله عليه وسلم ادعي النبوة
 وظهرت المعجزة علي يدنا وهذا القسم مركب من القسم

ولا تقدير ولم يعلموا ان الممكنات كلها خيالات تنادي
 بلسان الحال الذي هو افصح من لسان المقال من
 يقف عندها وينظر المقصد اما ملك انما نحن فتنة فلا
 تكفر بهذه اقسام الحجة العقلية وجعلها البيضاوي
 في الطوالع ثلاثة اقسام البرهان والخطابة وتسمى
 ايضا الامارة والمغالطة لان الحجة العقلية اما ان
 تتركب من مقدمات قطعية او مقدمات ظنية او من
 شبيهة باحدهما وتسمى الاولى برهانا ودليلا والثانية
 خطابة وامارة والثالثة مغالطة وبالجملة فالمعتمد
 من هذه الاقسام في تصحيح العقائد الدينية القسم
 الاول الذي هو البرهان فلذا اقلت من البراهين وصفها
 بالقاطعة لكشف معناها وانما عطف عليها الادلة
 عطف عام على خاص لتدخل في ذلك الادلة العقلية
 فيما يقبل فيه من العقائد وذلك كل ما لا يتوقف الحجة
 عليه كنفى النقايس عنه تعالى وثبوت الوجدانية له
 على راي وكوقوع بعض الممكنات من الحشر والروية
 ونحوها ووصفها بالسطوع اسارة الى اشتراط القطع
 فيها ايضا ولو كان بدل هذا الكلام ان يقال من البراهين
 العقلية والادلة القواطع السمعية لكان ابين واحسن
 قوله الا ان يكون حصل له العلم بتقبيد ما اطلق في
 الارشاد وغيره قوله فليستغل بعده اي بعد البلوغ

ولا يرصني لعقائده حرفة العقليد فانها في الاخرة
 غير مخصصة عند كثير من المحققين ش اعلم ان الحكم
 الحادث ينشأ عن امور خمسة علم واعتقاد وظن وشك
 ووهم لان الحكم بامر على امر ثبوت او نفيا اما ان يجد
 في نفسه الجزم بذلك الحكم اولا والاو اما ان يكون
 لسبب واعني به اما ضرورة او برهانا اولا وغير الجزم
 اما ان يكون راجعا على مقابلة او مرجوحا او مساويا
 فاقسام الجزم اثنان واقسام غير الجزم ثلاثة وتسمى
 الاول من قسمي الجزم علما ومعرفة ويقينا والثاني
 اعتقاد او يسمى الاول من اقسام غير الجزم ظنا والثاني
 وهما والثالث شك فاذا عرفت هذا فالايمان ان حصل
 عن اقسام غير الجزم الثلاثة فالاجماع على بطلانه وان
 حصل عن القسم الاول من قسمي الجزم وهو العلم
 فالاجماع على صحته واما القسم الثاني وهو الاعتقاد
 فينقسم قسمين مطابق لما في نفس الامر ويسمى الاعتقاد
 الصحيح كاعتقاد عامة المومنين المعتدين وغير مطابق
 ويسمى الاعتقاد الفاسد والجهل المركب كاعتقاد
 الكافرين والفاسد اجموعا على كفر صاحبه وانه اثم غير
 معذور ومخلد في النار اجتهدا او قلد ولا يعتد بخلاف
 من خالف في ذلك من المبتدعة واختلفوا في الاعتقاد
 الصحيح الذي حصل بحض العقليد فالذي عليه الجمهور

والمحققون من اهل السنة كالشيخ الاستعري والقاضي
والاستاذ وامام الحرمين وغيرهم من الائمة انه لا يصح
الاكتفاء به في العقائد الدينية وهو الحق الذي لا شك
فيه وقد حكى غير واحد الاجماع عليه وكانه لم يعتد
بخلاف الحثونية وبعض اهل الظاهر اما الظهور فساد
وعدم شأنه علم صاحبه او لا نفعه اجماع السلف
قبله علي صنده وحصل ابن عرفة في المجلد ثلاثة اقوال
الاول انه مومن غير عاص بترك النظر **الثاني** انه مومن
لكنه عاص ان ترك النظر مع العذرة **الثالث** انه كافر
ونصفه في شاملة الذي حاذي به طواع البيضاوي
التقليد اعتقاد جازم لقول غير معصوم فيخرج اعتقاد
قول الرسول والاجماع ومعرفة مدلول الشهادة بين
والمعاد والغتنة اما بدليل اجمالي مجبور عن تقريره
وحل شبهه او تفصيلي معدور عليها فيه ففي ايمان
ذي التعليل فيها الامع عصيانه بترك نظره قد مر
تالها هو كافر لنقل المقتبح مع غز الدين والامدي
صحيحين بان اكثر من دخل الاسلام علي عهدده صلي
الله عليه وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية
وحكم صلي الله عليه وسلم باسلامهم ونقل الامدي
عن بعض المتكلمين وايها شتم مع مقتضي قول الغنوي
اكتفاه صلي الله عليه وسلم بالنطق بالشهادتين

انما هو

انما هو في الاحكام الظاهرة لا فيما ينبغي من الخلود في النار
وقول الشامل من مات بعد مضي ما يسع نظره وتركه
اختيارا كافرا وان مات قبل مضي ما يسع ذلك مع تركه
النظر اختيارا فيما ادرك منه قولا القاضي الاصم لعنه
بعد قوله يمكن الا بكفر وفي وجوب المعرفة علي الاعيان
بالدليل الاجمالي وعلي الكفاية بالتفصيلي نقل الامدي
عن الامام وغيره قايلا من كان اعتقاده دون دليل ولا
شبهة فهو مومن عاص بترك النظر الغنوي ولا نزاع
بين المتكلمين في عدم وجوب المعرفة بالدليل التفصيلي
علي الاعيان وانما هو كفاية وظاهر قول ابن مرشد في
نوازيله انما هي بالدليل التفصيلي منذوب اليه لا فرض
كفاية انتهى قلت وباجملة فالذي حكاه غير واحد عن
جمهور اهل السنة ومحققهم ان التقليد لا يكفي في
العقائد ولهذا قال ابن الحاجب في العقيدة المنسوبة
اليه بعد قوله ان الايمان هو التصديق وهو حديث
النفس التابع للمعرفة لا المعرفة علي الاصم ولا يكفي التقليد
في ذلك علي الاصم انتهى قلت ويدل علي مذهب الجمهور
قوله تعالى فاعلموا انما اتزل بعلم الله وان لا اله الا هو
فامر بالعلم لا بالاعتقاد وقد علمت الفرق بينهما وقوله
فاعلم ان لا اله الا الله وقوله لتعلموا ان الله علي كل شيء
قدير وان الله قد لحاظ بكل شيء علما وقول يستيقن

الذين اتوا الكتاب الالية واليقين بمعنى العلم وقوله
قل هذه سبيلي ادعوا الي الله علي بصيرة انا ومن
اتبعتي والبصيرة معرفة الحق بدليله فمن لم يكن علي
بصيرة في عقيدته لم يكن متبعا للنبي صلي الله عليه
وسلم عملا بمقتضى عكس النقيض الموافق فلا يكون
مومنا ويدل عليه ايضا قوله صلي الله عليه وسلم
ان الله امر عباده المومنين بما امر به عباده المرسلين
ومعلوم ان التقليد لا يصح في حق المرسلين وقوله
عليه الصلاة والسلام من مات وهو يعلم ان لا اله الا الله
دخل الجنة ولم يقل وهو يعتقد وكل اية في القران
دالة للتقليد وامره بالنظر والاعتبار دليل علي ذلك
كقوله تعالي قل انظروا وقوله جل وعلا اولم يتفكروا
وقوله سبحانه ان في خلق السموات والارض الاية
وحذر سبحانه المتاني بالنظر بخوف قرب موته فيغوثه
النظر بتأنيته فيموت غير مومن فقال بعد قوله اولم ينظروا
في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء
وان عسي ان يكون قد اقترب اجلام واجماع الصحابة ايضا
دليل علي وجوب النظر فانها لم تزل تدم التقليد وتحذر
منه وهو قول شائع بينهم من غير تكبر وقال القاضي
رضي الله عنه التقليد في علم التوحيد محال لا انه اما
ان يورث تقليد من سنا او بتقليد الحق والامر بتقليد

من سنا يلزم منه ان يكون من قلد الكفرة ممثلا وهو
خلاف الاجماع واذا امر بتقليد الحق فاما ان يورث تقليد
الحق عند الله وان لم يعا هو كونه محقا او بشرط علمه بكونه
محقا والاول من تكليف المحال والثاني لا يعلم كونه محقا
الا بعد النظر القويم واذا انظر خرج عن كونه مقلدا وان قيل
يورث تقليد من غلب علي ظنه انه علي الحق كما في العز
لزم ان يكون كل من قلد مبدعا او كافرا بنا علي مرجحات
قوله في ظنه ممثلا والاجماع علي خلافه واما ما اعتر
به القائل بصحة التقليد من الثمار رسول الله صلي الله
عليه وسلم واصحابه رضي الله عنهم باجر احكام الاسلام
ورفع القتال بحجج النطق بكلمتي الايمان من غير بحث
منهم علي السراير فلا دليل فيه لان ذلك انما هو من باب
اجرا الاحكام علي المظان والظواهر وليس كلاما فيه وانما
كلاما فيما بين العبد وربه وفيما ينجي من الخلود في
النازع سائر الكفرة وقد اجري النبي صلي الله عليه
وسلم احكام الاسلام علي من قطع فيه باردي كفر من
المنافقين ولم يدل ذلك علي انهم كذلك في الآخرة والي هذا
المعني استرق بقولي فانها في الآخرة غير مخلصه عند كثير
من المحققين اي واما في الدنيا فبني احكامها علي الظواهر
وعلي هذا قال القراني لا تحرك عقائد العامة ويتكون
علي ما هم عليه لان السنة مضت بعلم البحث عن الضمائر

وانها انما تكشف في الآخرة يوم تبلي السراير وانما يجب
 بث العلم لمن سأله وكان اهلاله لالمن اعرض عنه ولم
 يكن اهلاله يعني والله اعلم ما لم يظهر المنكر في عقائدهم
 كزماننا هذا فيجب تغيير المنكر والصلح في تعليمهم
 الحق بما تسعه عقولهم وقد جعل الله سبحانه في الالفاظ
 والادله سعة فكل يخاطب على قدر فهمه والله المستعان
 واحتج بعضهم من يميل الى صحة القول بالتقليد بل
 ويرى رجحانه وهو الشيخ ابو العباس احمد بن زكريا رحمه
 الله على درجة الاجتهاد والنظر في علم التوحيد باوجه
 احدها باننا نقطع ان ابا بكر وعمر وسائر الصحابة رضي
 الله عن جميعهم ما تروا ولم يعرفوا الجوهر والعرض ونقل
 عن الاستاذ بن تورك انه قال لو لم يدخل الجنة التي
 عرضها السموات والارض الا من يعرف الجوهر والعرض
 لبقيت خالية الثاني انه حكى عن بعض السلف انه
 قال عليكم بدين العجايز وحكي عن الامام الغزالي انه قال
 عند موته اللهم ايمان العجايز وقال عمر بن عبد العزيز
 رضي الله عنه لرجل سأل عن الاهواء عليك بدين الصبي
 الذي في الكتاب ودين الاعرابي ودع ما سواهما الثالث
 انما نجد بعض المقلدين اقوي ايمانا وارسخا اعتقادا من
 نظري في علم التوحيد قلت لا يخفى فساد ما تمسك به
 على كل موقف اما الثالث وهو رجحان ايمان بعض المقلدين

علي ايمان

علي ايمان من نظر فهو من المصادر على المطلوب لان
 جمهور الائمة يرون وجوب النظر وتحريم الاقتصار
 على التقليد وبعضهم يرى ان لا ايمان للمقلد اصلا
 فكيف يدعي رجحانه وايضا فما لا يدخل تحت فهم عاقل
 ان الحزم المستند الي مجرد التقليد ومن لازمه قبول
 احتمال النقيض يكون مساويا للحزم الذي انجمت البراهين
 بحيث لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه ولعله اراد
 بعض من لم ينظر من اوليا الله وخرقت في حقه العادة
 وذهب له من المعارف ما لا يتوصل اليه بالنظر حتي
 صارت علوم الناظرين بالنسبة الي ما اعطي من العلوم
 كلاثي واذا اراد هذا فليس هو من محل التزاع لان
 تراعى في المقلد وهذا الذي ذكر ليس بمقلد بل هو
 كالناظر في ان الحاصل له علم لا اعتقاد وتوقع العلم
 غير الضروري على النظر انما هو بحسب العادة ويجوز
 في قدرة الله تعالى ان يجعل العلوم النظرية لمن شا
 ضرورة بحيث لا يغتفر في تحصيلها الي نظر الا ان
 تجوز مثل هذا الخارق الذي لم يعط الا للنادر من
 الاوليا لا يسقط وجوب النظر في حق من لم يحصل له
 هذا المقام والذي جرت به العادة وامر به الشرع يحصل
 العلوم من طرقها المألوفة وهو الاجتهاد في النظر والتعلم
 من العلماء والتمسك بالتعب في الدرس والرحلة في طلب الغايد

وقد روي في الحديث لا يستطاع العلم براحة الجسم
واطلبوا العلم ولو بالصين وورد انما العلم بالتعلم وقال
نعماني لنبيه يحيى عليه السلام يا يحيى خذ الكتاب
بقوة وقال كلمه موسى عليه السلام وكتبنا له
في الألواح الي قوله فخذها بقوة وقال جل وعلا
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية وكان السلف
الصالح يرهل احدهم لطلب الغايده الواحدة مسيرة
شهر **ولقد** سافر كلهم الله موسى عليه السلام مع
ما اعطي من علم كل شيء للقا الخضر عليه السلام حتي
مسه الثعب في ذلك **وقال لقد لقينا من سفرنا هذا**
نصبا وان اراد بالايان ما ينشأ عنه من اعمال البر
وان بعض المقلدين يتحفظ من المعاصي ويلتزم من
القيام بالاوامر ما لا يوجد في كثير من العلماء فسلم لان
الاستغناء بالعلم انما هو بيبه الله تعالى وليس بين
العلم والعمل ربط عقلي الا ان هذا لا يتقدم في وجوب
العلم ولا في شرفه وليس العلم الذي هو حمل العالم
علي المخالفة حتي يقتصر في شرفه ولا التقليد هو الذي
حمل المقلد علي الموافقة حتي يدعي شرفه بل انما يحمل
العلم في الحقيقة لو صاحبه التوفيق علي الموافقة
ثم ان هذا العالم المخالف بالجوارح هو احسن حالا من
المقلد الموافق لان المقلد قال الجمهور بعدهم صحة

ايما فلا يكون له عمل ولقليل العمل مع العلم افضل
من كثير العمل بلا علم بل لا اثر للعمل الخالي عن العلم
اصلا **وقد** شدد رهبان النصارى ومن في معناهم
من الجهلة علي انفسهم في الدنيا تشديد اعظيما
ومع ذلك لا ينفعهم شيئا في الآخرة **ثم لوجينا** العدد
المحاسن والاعمال التي اتصف بها اكثر العلماء من ائمة
المسلمين ومشايج الاوليا الذين هم قدوة المتقين
وما لهم من العلوم ثم بثها تعليما وتاليا وجهاذا للكل
مبطل حتي انقطع من كل جاهل ومبتدع المستوق الي
الاختلاس من الدين لغاب في ادبي مكرمة لهم جميع اعمال
عامة المسلمين لكن مشاهدة هؤلاء المتشبهين باهل
العلم وليسوا منهم وعزرة وجود اهل العلم على الحقيقة
هي التي جسرت الجاهل بمناب من مصني من ائمة
المسلمين علي ذلك مترهبي العامة في معرض ذلك
العلماء الراغبين مرضي الله عنهم ونفعنا بهم وحشرنا
في زميرهم **واما الثاني** وهو ما حكاه عن بعض السلف
من قوله عليكم بدين العجائز فلا دليل فيه ايضا علي
صحة التقليد لان مراد هذا القايل الامر بالتمسك
لما اجتمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين
حتي وصل علمه الي من ليس اهلا للنظر في العجائز والاصيا
في الكتاب والاعراب اهل البدو وترك ما احدثته

المبتدعة من القدرية والمرجية والجبرية والروافض
وغيرهم مما لا وجود له في اعصار السلف الصالح خاصهم
وعامهم وذكر امثلة ذلك علي الاستيغابطة ولنذكر
البعض لتبيين به المراد **فمن** ذلك ما احدثته المعتزلة
من تعييد ارادة الله جل وعلا بالطاعة وان الكفر
والمعاصي لم يردهما الله تعالى وانما العباد اوقعوا ما لم
يرده الله عز وجل ومعلوم ان هذه ضلالة لا مستند
لها **وانما الذي** اشتهر في زمن السلف الصالح وتلقاه
منهم الخلق وبلغ به الصغير والكبير والذكر والانثى
والحر والعبد والكافر والبادي حتي صار كانه معلوم
من دين ائمة المسلمين ضرورة يلجج به من عرف معناه
ومن لم يعرف وقوع الكاينات كلها بارادة الله تعالى
وان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن حتي ان جملة
العصاة يعتذرون عن معاصيهم بارادة الله ذلك
منهم ولو اراد الله بهم خيرا لما عصوا **ونحو** هذا ما انكره
المعتزلة من جواز العفو عن ما من مصر علي المعاصي
وانكار الشفاعة له وانكار خلق الجنة والنار ومثل
هذا الكثير في العقائد **ويدل** قطعا علي هذا التاويل
الذي ذكرناه اتيان عمر بن عبد العزيز بمثل هذا جوابا
للسايل عن الاهوا فكانه قال له عليك في الدين
بما كان عليه السلف وتلقاه منهم الخلق ودع ما ينافي

ذلك

ذلك مما احدثته المبتدعة بل نقول هذه الالفاظ
التي اعتربها من مال الي التقليد وحذر من النظر في
التوحيد هي في الحقيقة حجة علي لاله لان علماء
السنة رضي الله عنهم انما القوا في علم التوحيد ليسينوا
للناس ما كان عليه السلف الصالح وصار لشهرته
ووضوحه قبل ظهور البدع دينا لعجايزهم واما يصم
واهل بدوهم وصبيان كتابهم **وزاد** بان حصونه
بالبراهين العقلية التي تنهي الي ضرورة العقل بحيث
يخرج من انكرها عن ديوان العقل وبالدلة العقلية
القطعية فيما تقبل فيه منهم رضي الله عنهم جعلوا
علي حذر دين الاسلام اسوارا لما قدمت جهنم المبتدعة
التي لا تحصى كثرة تريد اسلاب ذلك الدين وابداله
بجهالات يهلك من اتبعها **ثم** لما قدمت المبتدعة
بمعازل الشبهات لهدم بها اسوار الادلة وبسلاط
الاهوام والتخيلات لتجاوز بها الي حذر الدين بالفت
العلماء رضي الله عنهم في الاحتياط للدين ونظرت بعين
الرحمة بجميع المسلمين فافسدت عليهم تلك الشبهات
وضمخت لهم تلك الاهوام والتخيلات باجوبة قاطعة
لا يجيد العاقل عن الاذعان اليها سبيلا وانفقوا رضي
الله عنهم في جميع ذلك الذخاير التي حصلت لهم من الكتاب
والسنة واصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

الذين هم العدو لهذه الامة وقد كان حرز الدين
محفوظا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ان يتجاسر
احد يروم الاختلاس منه **وانما** تجاسر من تجاسر عند
غيبتة لكن لم يميت صلى الله عليه وسلم حتى ورث
علماء امته واهل سنته من المعارف ما يدفون به كل
عدو يريد الاختلاس من دينهم احل امته في حرز ملتة
كالليث حل مع الاسبال في اجم **مخين** قام الاعد بعد
موت النبي صلى الله عليه وسلم فهدم حصن الدين
انفقوا في تحصينه اعظم تحصين تلك الدخاير التي
ورثوها واستولوا الان عقولهم في وجوه انفا قسا
ولم تزل ارباج تلك الدخاير من زيادة المعارف تنوالي
عليهم وينفقونها عند الاحتياج اليها فهدا حال علماء
السنة الذين تكلموا في علم التوحيد والغوا فيه التلويح
جرهم الله افضل جزا فبا الله ايها المعتدل الذي يستدل
بما لا يحيط به علما من كان يقف لرد اهل البدع حين
خاصوا مع كثرتهم وعظيم احتياهم في شبهاتهم ولهم المنة
في الدنيا بحيث يتمكنون بها من شوق الناس الى اغراضهم
لولا ما نهض لهم رجال الله من العلماء الراغبين واي دين
يبقي لعجز او صبي او معتدل لولا بركة اوليك العلماء رضي
الله عنهم واي جهاد يوازي جهاد هؤلاء واي رباط يماثل
رباطهم وعكوفهم علي استعمال العقول وتحسيسهم امدة

الحياة علي الجولان فيما يحفظ دين المسلمين فمما لا يحل لهم
مختلس يريد شيئا من الدين قابله بشهاب من نيران
البراهين فردوه خاسيا لم يتقلب الا باعظم فضيحة
واين هذا الجهاد والرباط من جهاد السيوف ورباط
الثغور الذي غايته حفظ نفس او مال لا بد في الدنيا
من فراقهما وهذا حفظ دين الذي لو ذهب لهلك الناس
في عذاب جهنم ابد الابدين **وقد روي** ان الاستاذ
ابا اسحاق الاسفرايني رضي الله عنه صعد في زمن
هيجان المبتدعة الي جبل لبنان وهو متعب لاوليا
الله تعالى وخلوة لهم عن الناس فوجدهم هناك يتعبدون
فقال لهم يا اكلة الحشيش هربتم الي هذا الموضع تتعبدون
وتركتم امته النبي صلى الله عليه وسلم في ايدي المبتدعة
فقالوا له ايها الاستاذ لا قدرة لنا علي مخالطة الخلف
وانت الذي اقدرك الله علي ذلك فانت اهل فرج
مرضي الله عنه واستغفل بالرد علي المبتدعة والف
كتابه الجامع بين الحلي والحقي **وروي** ان الاستاذ ابا
بكر بن فورك لما قرأ من العلوم ما قدر له اعتزل الناس
للعباداة فسمع هاتفا يقول الان اذ صرت حجة من حجج
الله علي خلقه صرت تهرب من الناس فرجع الي التعليم
فان قلت اذا كان مراد عمر بن عبد العزيز ومن ذكر
معه ما تناولت عنهم فما بال اللغظ عدل به عن صريح المراد

وذلك ان يقال في جواب السائل مثلاً عليك بما كان عليه
الصحابه والسلف الصالح الى ان قال عليكم بدين العجائز
وعليك بدين الصبي الى اخره قلت سبب ذلك والله
اعلم ان تلك المقالة صدرت منه في زمان هيجان البدع
ويدل على ذلك سوال الرجل عمر بن عبد العزيز عن الاهوا
وكان الزمان اذ ذاك لم يخل عن بقية السلف الصالح المعنيين
بالدين وبتعليمه للاهل والولد والامة والعبد حتى كان
الجميع يعرفون ما يخصهم في دينهم اكمل معرفة امثالا
لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا
وليت الاكابر علما زماننا كانوا في معرفة السنن مثل اما
علما السلف الصالح او نسايهم او صبيانهم فلما هاجت
البدع وخيف على من هو ضعيف النظر ان يخرج الى شي
منها قيل له عليك بدين العجائز والصبيان لانهم انما
الكتسبه من تربية الصحابة والتابعين لهم باحسان
والابتداع من قبلهم مامون واهل البدع لا يقصدونهم
بالمخالطة فامن من التلوث باقدار البدع على عقايدهم
التي اتقوها بما يحتاج اليه من البراهين على حسب ما اخذوه
من السلف الصالح وفهموه من الكتاب والسنة بسهولة
ذلك عليهم اذ هم عرب لم يستول على السنن العجمية
ولا صعد على قلوبهم ران الجود ولا ظلمة الغباوة فعايدهم
اسلم شي واحسنه فلهم هذا امر ضعيف النظر ان ينتهي الى

حرر

حرر دينهم المامون لعدم المخالطة لاهل البدع ولوقوف
ايمة زمانهم المستعين في الانظار ولهم القوة العظيمة
في الذهن واللسان رضي الله عنهم امام حرر دينهم
يدفعون عنهم كل مبتدع وضال وتخملوا في ذلك
رضي الله عنهم من مشاق النظر والاذاية في النفس
والمال ما يعظم الله به اجورهم ولوقيل لضعيف النظر
الذي حبرته الاهوا عليك بما عليه الصحابة لكان
احالة على جهالة اذ كل من اهل البدع يدعي ان ما ينتج
هو مذاهب الصحابة فكان من الحزم والصواب ما امر
به علما السلف من الانتماء الى الحزم المامون الذي وقفنا
ابطال العلما المناضلة اعد الدين امامه والضعيف
اذ لم يدخل الحزم ووقف موقفا ابطال خلق عليه
ان يهلكه العدو لضعفه **وهذا** ايضا مال الفخر
في موطن الموت لحزير الضعفا ودعا به لانه موطن
يتشتت فيه الفكر لعظيم هوله فيخشي ان اقبلت فيه
وارداد الشبه ان يضعف العقل عن دفعها واقل
ما فيها تكدر العقل بظلمتها والزمان والفكر ضا في
ذلك الموطن الهابل عن حمل ذلك فدعا بصفا المعرفة
والحفظ مما يكدرها كما هو شأن عجائز تلك الازمنة
وضعفتهم لانهم عرفوا العقائد بما لا بد منه من ادلتها
ولم يجشوا عن الزايد ولا انتصبوا المناظرة اهل البدع

فصفت عقايدهم حتي ما نوا علي ذلك هذا مراده والله اعلم
واما حمله علي طلب الاعتقاد التقليدي فهو دعاب سلب
المعرفة والعباد بالله والانتقال الي ما هو ادني وفي
ايمان صاحبه من الخلاف ما علم والدعا بمثله لا يرضاه
عاقل ولو سلمنا انه اراد العجايز المخلدات لوجب ان
يحمل دعاوه علي طلب لازم اعتقادهن وهو عدم ظهور
الشبهات بالبال مضموما الي كمال معرفته هو لتكون
عقيدته اذ ذاك صافية عن كل مكدر **وقد** يحتمل ان يكون
سبب دعايه بهذا ما علم من حاله من الولوج بحفظ اراء
الفلاسفة واصحاب الالهواء وتكثير الشبه لهم وتقوية
ايرادها مع ضعفه عن تحقيق الجواب عن كثير منها علي
ما يظهر من تاليغه ولقد استرقوه في بعض العقايد
فخرج الي قريب من شنيع اهوايهم ولهذا يجدد الشيوخ
من النظر في كثير من تاليغه **قال** الشيخ ابو عبد الله
محمد بن محمد بن احمد المغربي التلمساني رحمه الله تعالى
ورضي عنه من تحقق كلام ابن الخطيب وجده في تقرير
الشبه استدمنه في الانفصال عنها وفي هذا ما لا يخفي
استدني شيخني ابو عبد الله الابلي قال استدني عبد الله
ابن ابراهيم الذموري وقال استدني تقي الدين بن
تيمية لنفسه شعرا **فقال** **من بعد**
محصل في اصول الدين حاصله **من بعد** تحصيله علم بلادين

اصل الضلالة في الافك المبين فانه فيه فأكثره وحي الشياطين
قال وكان بيده قضيب فقال لو ادركت فخر الدين لضربه
بعضيبي هذا علي راسه انهي قلت فلعل الفخر رحمه
الله تعالى حضر له عند الموت من الشبه التي عسر عليه
الانفصال عنها ما حمله الخوف ان تمني ان يكون في درجة
الاعتقاد التقليدي لان مرابه فيه انه كاف روي عنه
انه استد عند الموت شعرا **فقال** **من بعد**
نهاية اقدام العقول فقال **واكثر** سعي العالمين ضلال
وارواحاني وحشة من جسد **وحاصل** ديننا اذوي **وقال**
ولم يستفد من بحثنا طول عمرنا **سوي** ان جمعنا فيه قيل وقال
وكم من رجال قد راينا ودولة **فبار** واجمعا مسرعين **وروا**
وكم من جبال قد علت شرفاتها **رجال** فانوا واجبال جبال
فعلي هذا الاحتمال يكون الفخر تمني لعظم الخوف الدخول
في حيز المقلد حقيقة او علي معني التلويح والندم علي
ما فاته ويحتمل ان يكون مع هذا اراد بالعجايز العجايز
المقتصرات علي القدر الضروري في تصحيح العقايد
اذ هو حال عجائز اهل ذلك الزمان وما قبله من الزمنية
الفاصلة كما قدمنا وبهذا تعرف ان هذا الحزب في زماننا
ليس بما مون اذ لا اتقان فيه للعقايد ولو بالتقليد
فلا مدخل له في ذلك الامر لعدم الاعتماد بتعليم عقايد
الدين لاسيما النساء والصبيان اما الاما والعبيد في

زماننا فلا يعصرون بتعليم اصلا وكانهم عندهم
حيوان يميني لا تكليف عليهم ولهذا تجد الجمل بكثير
من العقائد في كثير من يتعاطي العلم من اهل زماننا
فكيف بالعامية فكيف بالنساء والصبيان فكيف بالامه
والعبيد اما اهل البادية ومن بعد عن سماع مطلق
العلم فلا تسال عن حالهم وتجدها ان اكثر اهل هذا
الزمان جامدة صعبة الانقياد للعلم ما يلة ابد المالا
يعني ان نصحت لم تقبل وان علمت لم تتعلم وان فهمت
لم تفهم وان فهمت تغلبت منها فهمها عن قرب وان بقي
شي من بطرت وجعلته سلما للدين والوصية الظلمة
والقرينة اليهم الامن عصمه الله بفضله وما اندر وجود
اليوم ولا حول ولا قوة الا بالله وباجملة فهذا الزمان
هو الذي هول امره في الاحاديث وحذر منه السلف
الصالح وخافوا ان يدركوه علي غزارة علمهم وقوة دينهم
وها نحن ادركناه مع شدة ضعفنا علما ودينا والله
المستعان واما الاول وهو قوله ما ان ابو بكر وعمر
رضي الله عنهما ولم يعرفا الجوهر والمرض وكذلك سائر
الصحابه رضوان الله عليهم فانا اعجب ان يذكر مثل
هذا دليل علي التعليد من له ادبي تميز فاي مدخل
للالفاظ المصطلح عليها في شيء من ادلة العقائد حتي
يلزم من الجهل بشي منها الجهل بشي من الادلة وما

اسبه

اسبه هذا بقول من يقول ان الصحابة رضوان الله عليهم
كانت تحمل المقصود من علم العربية لانهم ما تواروا ولم يعرفوا
حقيقة الفاعل ولا المفعول ولا الحال ولا التمييز المصطلح
عليها عند علماء العربية او كانوا يحملون المقصود من
فن البلاغة لانهم كانوا يحملون الفاظها احدثها من
بعدهم اصطلاحا وهل هذه الاقوال تصدر من عاقل وانما
يصح له الاستدلال لو ثبت له ان الصحابة رضوان الله
عليهم ما تواروا ولم يعرفوا الله الا بمجرد التعليد واعرضوا عن
النظر الذي حفص الله تعالى عليه في اي من كتابه وان ادلة
العقائد التي لا تحصى كثرة في القرآن كانت تمر عليهم ولا
يقومون وجبه دلائلها وصحة هذا عنهم مما ياباه كل مومن
وما اخرج من تعرض لمثل هذه النقيصة في علي مناصبهم
التي لا تحصى لعظيم الادب **ولقد** نقطع ان اكثر علماء زماننا
لم يحصل لهم من العلم بالدين وسنته ما حصل لادبي امة
من اماء الصحابة رضي الله عنهم ولا صبي مميز من صبيانهم
وكذا التابعون وتابعوهم باحسان **ولقد** ادركت علي
رضي الله عنه زمن المبتدعة والفحهم بما لم يتقدموا ان
يجدوا معه جوابا وحكي عنه رضي الله عنه انه قال لو
اذن لي رسول الله صلي الله عليه وسلم ان اضع علي
الفاخرة وقرسبعين بعيرا لفعلت وقال صلي الله عليه
وسلم ان امدية العلم وعلي بابها وقد نقل عنه رضي الله

عنه في كل عام العجب العجيب حتى افتتنت به طوائف
من المستدعة وادعى بعضهم فيه ما ادعته النصارى
في عيسى عليه السلام **ومن** عجيب امره رضي الله عنه
ان معضلات المسائل التي لا يتوصل الي جوابها الا
بالانظار الدقيقة في السنين المتطاولة اذا سئل
هو عنها اجاب عنها بديهة من غير تأمل ولا تعظيم
لشأنها كما انها عنده سؤال عن الامور الضرورية لكون
الاثنين مثلا اكثر من الواحد وقضاياه في ذلك مشهورة
مستورة في الكتب وتأمل جوابه رضي الله تعالى
عنه علي المنبر في الفريضة المنبرية وهي زوجة
وابنتان وابوان وقوله علي البديهة بلا تأمل
ولا تأخير في ذلك الموقف الصعب صار ثمنها تسعا
ثم اعرض علي عقول اكثر الناس ذلك وانظر اين هم مما
هناك وكذا فتواه في رجلين لاحدهما ثلاثة ارغفة
والاخر خمسة هم عليهما ثالث فقدم له ما معهما
واستوعبا ثلثتهم ذلك اكلا فلما قام عنهما جازاهما
بثمانية دراهم فقال صاحب الثلاثة هي بيننا نصفين
وقال الاخر بل علي عدد ارغفة كل واحد فخلف الاول
لا ياخذ الا ما اعطاه صميم الحق فرفضه الي علي رضي
الله عنه فقال خذ ما اعطاك فقال ان كان بصميم
الحق فقال علي رضي الله عنه بديهة اذن ليس لك

الادرهم

الادرهم واحد فقال كيف فقال اكلمت ثلاثكم ثمانية
ارغفة وقدر ما اكل كل منكم غير معلوم فتعلمون
علي السوا وثمانية علي ثلاثكم ثمانية فتضرب فيها
فتضرب اربعة وعشرين تضرب ارغفة كل منكما فيها
ضربت فيه الثمانية المجموع فلك ثلاثة تضرب في الثلاثة
التي ضربت فيها الثمانية فذلك تسعة اكلت منها ثمانية
وبقي لك واحد ولصاحبك خمسة تضرب في الثلاثة
فذلك خمسة عشر اكل منها ثمانية بقيت له سبعة
فقد اكل لك الواحد جزءا ولصاحبك سبعة وانما رهبكما
لذلك فاقسما ما معكما علي قدر ما معكما وقدر روي
انه جات امرأة تسكوا له قالت ما ن اخي وخلق استماية
درهم ولم يعطوني الادرهما واحدا فقال لها رضي الله
تعالى عنه علي الفور لعل اخاك خلق من الورثة كذا
وكذا **وفي** رواية انه قال لها لعل اخاك خلق سواك
زوجة واما وابنتين وابني عشر اخا فقال نعم
فقال ذلك حقك لم يظلموك وامثال هذا مروي
عنه خارج عن الحصر فانظر هذا الادراك القدسي
الفايق الذي صارت العلوم النظرية الصعبة ضرورية
عنده كيف يكون ادراكه لما كثرت الشواهد عليه وامثلا
القرآن والحديث بادلته وبه اولع وعليه ربي عن لدن
انفاره وذلك معرفة المولي جل وعز ثم هو مع هذا

كله يقول عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لما مات ما
اعرفنا بالله تعالى **وقال** سعيدي بن المسيب رضي الله عنه
ما رايت اعرف من عمرو في الصحيح انه صلى الله عليه
وسلم راى انه شرب لبنا حتى كاد الري يخرج من اظفاره
واعطى فضلة ذلك اللبن لعمرو واول صلى الله عليه وسلم
تلك الرويا بالعلم **وكان** عمر رضي الله عنه مكاشفا
لا يقدر بذهنه شيئا الا كان كذلك فاذا كان يرتسم في
مראה ذهنه الصافي ما لا دليل عليه ولا اشارة فكيف
يكون ذهنه لمعرفة من الكائنات كلها مطبقة على واضح
الدلالة عليه عز وجل وانظر قوله رضي الله عنه لما
اخبره النبي صلى الله عليه وسلم بفتنة القبر وسؤال
الملكين وصفتها فقال ايلون معي عقلي فقال نعم
فقال اذن اكنيكم ما فقال النبي صلى الله عليه وسلم
ان عمر لو قن مصدق فانظر الي وتوقعه رضي الله عنه
بنظر عقله وعدم اكرائه بمناظرة من علمه مرتق من
علم اليقين الي عين اليقين وهم الملائكة ولم يخف ان
يشغل فكره هول منظرهما ولا قطاعة القبر الذي هو
اول منزل من منازل الآخرة وهل تصدر هذه المقالة
الا ممن مزجت معرفة الله تعالى بلحمه ودمه حتى تلاثا
عنده كل ما سواه ولم يخف غيره وانظر قول النبي
صلي الله عليه وسلم ان عمر لو قن وهو الصادق

المصدوق وما ينطق عن الهوى وقال عليه الصلاة والسلام
في عثمان رضي الله عنه انه لتستحي منه ملائكة السما
وروي انه لم يكن يرفع راسه الي السماء حيا من الله وذلك
ثمرة المراقبة التي هي ثمرة كمال المعرفة ورسوخ اليقين
حتى كانه معاينه **وقال** صلى الله عليه وسلم في ابي
بكر رضي الله عنه لو كشف الغطاء عن ابي بكر ما ازداد
يقينا **وقال** بكير ما فضلكم ابو بكر بكير صلاة ولا صيام
وانما فضلكم بشي وقر في قلبه **وروي** ان النبي صلى الله
عليه وسلم سال جبريل عليه السلام عن فضائل عمر
رضي الله عنه فقال لو لبث فيكم ما لبث نوح في قومه
الف سنة الاخسين عاما ما وفيت بفضائل عمر
وانه لحسنة من حسنات ابي بكر وما عسي ان اعد من
محاسن الصحابة وما اثرهم ويكني في رسوخ معارفهم
وقوة ايمانهم قوله تعالى والزهم كلمة التقوي وكانوا
احق بها واهلها فانظر هذه الشهادة العظمى في حقهم
الصادرة من مالك الملوك العالم بخفيات الضمائر ويكني
في امامتهم جميع الخلق ولا يكون كذلك الا من بلغ المرتبة
العليا في الاجتهاد قوله صلى الله عليه وسلم اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولعد كانوا رضي الله
عنه مستغرضين له عاجبين الخلق الي الله تعالى واقامة
حجة الله تعالى عليهم واليهم المرجع في ازمته في المسائل

المفضلة وجميع الحوادث النارية وقد اساء الفخر الادب
في حقهم وهي خلصة اختلسها الشيطان منه فقال
الصحيح عندنا ان المقلد من اهل النجاة والابليز منا
تغير اكثر الصحابة والتابعين اذ يعلم بالضرورة ان
الكثر هم من يكن عالما بهذه الادلة فانظر هذه المقالة
ما استغفها وله زلات في العقائد معروفة بنبه عليها
ابن التلمساني وغيره وكان مقالته هذه مقالة من
توهم ان العقائد انما تعرف بالتمسك باصطلاحات
احدتها المتأخرون وصورت تركيب للدلالة على نهج اصول
المنطق لم يعتن بها المتقدمون لان المقصود انما هو
معرفة الحق بما يستلزمه فكيف ما حصل بلفظ او بغير
لفظ بتركيب مخصوص او غيره حصل المقصود ولا حاجة
الي زيادة والنفوس الزكية القدسية غنية في انظارها
عن تلك القوانين المصطلح عليها كلها بل عقل من استنبطها
بالنسبة الي تلك النفوس كنقطة من بحار الدنيا والاخرة
كلها وقد سمعت بعض اجوبة علي رضي الله تعالى عنه
علي البديهة فيما سبق وانما احدث المتأخرون من الاصطلاحات
ما احدثوا التحق المونة عليهم في زمن التعلم والتعليم لا
لان معرفة الحق موقوفة عليها والي هذا المعنى اشار
ابو بكر بن فورك بقوله لو لم يدخل الجنة التي عرضها
السموات والارض الا من عرف الجوهر والعرض لبقية

خالية

خالية ونحن نقول بموجبه ونقول مع ذلك لا يدخل الجنة
الا من هو عارف بالله تعالى ولم يقلد في ذلك احد عرف
الجوهر والعرض ولم يعرفهما فليس في قول ابن فورك
ما يدل علي صحة التقليد ولا في عدم اطلاق الصحابة
علي اصطلاحات احدثها المتأخرون ما يدل علي انهم كانوا
مقلدين ومن ظن بالصحابة رضوان الله عليهم انهم كانوا
مقلدين فقد اعظم عليهم العزبة وجهل قدرهم الاعظم
وقد كان ساير الكفرة من الاعجم يذوبون عن دينهم ودي
ابائهم بالسيف وبغيره ويرضون بالموت وسبي النساء
والذرية ورويه فما رجعوا الا بعد ظهور الحق وقيام علم
الصدق فكيف بالعرب المعروفون باعظم حمية قد ينهم
ولقد دعا النبي جماعة من حواشي الاعراب فطالبوه بالآية
الدالة علي صدقه فاطمروا ما قامت به الحجة عليهم ولقد
كانوا يفهمون الكلام العربي فيما وافيا بالمعاني حاويا
لمقاصد الخطاب والقرآن العظيم مملوءا بالبحر والبراهين
التي لا تحصى كثرة ولقد اقام بينهم المعلم الاكبر المبعوث
لسياسة الخلق افصح الخلق والمعطي جوامع الكلم والشفقة
النامية علي عباد الله صلي الله عليه وسلم ثلاث عشرة
سنة من غير قتال يوضح الادلة وبقيم الحجة الي ان ظهر
الحق ظهورا لم يبق معه الا المعاندة مع كمال المعرفة
وبالمثل اليسير من هذه المدة يحصل بتعليم الاكثرون وذي

العلي وقصور العقل من المعلمين للابلة والبليد من
المعلمين ما يخرج به عن التقليد في عقائده خروجا تاما
فكيف تري حال من تلقى العلم مباشرة من عم نوره البسيطة
كلها من نوره اصل الانوار كلها ومن العقول كلها بالنسبة
الي عقله كن اخذ حصاة من رمال الدنيا كلها علي ما
روي وهب بن منبه ولقد كان اجلف الاعراب يسلم
ويشاهد طلعتة العلية فبقيض من جنبه بدقايق
العلم الجمة وعرايب الحكم الفاخرة ويرد طبعه وتهذب
اخلاقه من نوره ولهذا قال جمهور الاصوليين والمحدثين
ان الصحابي هو من اجتمع موثقات النبي صلى الله عليه
وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل صحبته له مع ان هذا
القدر لا يحصل الصحة في حق غيره لغة ولا عرفا وما ذاك
الا كما عرفت من ان اللحظة من مشاهدته صلى الله عليه
وسلم يحصل بها من الانوار والبركة ما لا يقدر علي حصره
وتغيب في نور تلك اللحظة انوار العلماء كلهم غاية الامر
ان العوالم الذين شاهدوه رضي الله عنهم لما انشرفت
عليهم انوار النبوة وثلاشت معها ظلمة الجهل والوساوس
وخذت عندها نيران شياطين الانس والجن لم يبينها
صريحا علي دقايق الشبهة وخفيات الامراض التي ابتلي بها
من بعدهم لانها لم تطرق منبع ساحتهم ولا هلت برقيع
جوارحهم ولا لاح قرعها في صفا شمسهم وارتفاع نهارهم

وانما الناس

وانما الناس في ذلك الزمان اهدى رجلين موثقي او كافر
شقي واما ان منسنا هذه فالسنة فيها بين البدع كالشوة
البيصنا في جلد الثور الاسود فمن لم يجاهد اليوم نفسه
في تعلم العلم واخذ من العلماء الراسمين وما انذر اليوم
وجودهم واعز لقاهم لاسيما في هذا العلم ما ان علي انواع
من البدع والكفريات وهو لا يشعر واكثر عامة الناس
اليوم ليس في درجة الاعتقاد التقليدي المطابق بل
في درجة الاعتقاد الفاسد والجهل المركب وما ذاك
الا اقرب هجوم اسراط الساعة الكبرى وقلة العلماء
العارفين وانعدام المعلمين الصادقين الفطنين
وكثرة ابنا الدنيا المعجبين بآراهم الضالين المضلين
وتقرض الدجاجة من انتهي الي الرهبانية علي غير اصل
علم لقطع طريق السنة بحمايل نضوبها من خرقه من
حمايل مردة الشياطين نسالة سبحانه حسن الخاتمة
بفعله واذا عرفت ضعف القول بصحة التقليد فاستغن
منه في غاية قول من قال النظر في علم الكلام حرام بل لا
يسلك عاقل في فساد هذا القول ان حمل علي ظاهره لانه
مصادم للكتاب والسنة واجماع سلف الامة ويلزم هذا
العاقل ان يجعل الاوامر التي في الكتاب والسنة في النظر
والاعتبار منسوخة اذ علم الكلام انما هو شرح لها
والاجماع علي بطلان ذلك بل يلزمه استغن من هذا وهو

ان يحرم قراءة القرآن اذ هو ملو بالبحر والبراهين والرد
علي فرق الكفرة بعد حكاية اقوالهم وشبهها وذكر
مناظرة الانبياء مع اممها ولم يزد على الكلام من اهل
السنة في كتبهم الكلامية شيئا على بهج القرآن من
حكاية الاقوال الفاسدة وشبهها ثم ذكر البراهين
القطعية لابطالها وقصاري الامر انهم احدثوا اصطلاحا
تليق بضبط العلم لاهل الزمان ولا هجر اجزاء في الاوضاع
والعبارات والمصرف فيها بحسب ما يليق بمصالح الافضية
النازلات نعم لو اراد هذا القايل ان المنظر في دقايق
الشبه التي لا يتخلص منها الا بعوض عظيم يحرم علي من
هو بلبيد الطبع خامد الغريجة بحيث يخشى ان يرسخ منها
شي في نفسه ويعجز عن دفعه لقرب اذ ليس ذلك
من فروض الاعيان عندنا بل هو من فروض الكفاية
وانما فرض العين في حق كل مكلف ان يعرف كل عقد
من عقود الايمان ببرهان ما وذلك سهل علي من وفق
ص ويخشي علي صاحبها الشك عند عروض الشبهات
ونزول الدواهي المضلات كالغبر ونحو مما يقتصر
الي قول ثابت بالدولة وقوة يقين وعقد راسخ لا يتزلزل
لكونه نتج عن قواطع البراهين ش الضمير في صاحبها
يعود علي حرفة التقليد يعني ان التخصيم علي العقائد
بغير تحصيلها بالدلائل لا يامن صاحبها علي تقدير

صحة القول بالتقليد من نزواله عند عروض ادني شبهة
وعلي تقدير ان يقابل ذلك ويكابر نفسه بالتخصيم
اللساني فاني ينفعه ذلك والقلب الذي هو محل
الايمان مريض متغير يقول لا ادري فيدخل في زمرة
المنافقين الذين تخالف السننهم قلوبهم قال الله تعالى
في حقهم في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا اي لامرست
قلوبهم لم ينفعوا بما في السننهم وهذا المريض القلب
المرتاب هو من القايلين في القبر عند سوال الملكين
لا ادري سمعت الناس يقولون شيئا فقلته اذ هذا حال
قلبه في حياة او عند موته واللسان في ذلك الموطن
لا يترك كما في الدنيا ان يشيع بما ليس في القلب قال السيد
ابن دهاق رحمه الله ورضي عنه في شرح الارشاد لما
نظم علي فتنة الملكين في القبر وساق الحديث وفي آخره
واما المنافق او المرتاب فيقول لا ادري سمعت الناس
يقولون شيئا فقلته فيقولان له لا دريت ولا تليت ويضربانه
بالقعق من الحديد فيصيح صيحة يسمعها كل شي الا الجن
والانس وفي حديث الا مغلات الجن والانس وفي
الحديث المشتمل علي عذاب القبر في وصف الملكين
انهما سودان ازرقان شحشان الارض بانيابها ويطان
سحورهما واعينهما كالبرق الخاطف واصواتهما كالرعد
القاصف قال رحمه الله وهذه الفتنة فتنة القبر

لا ينجو منها من اخذ في دينه بالتقليد وترك النظر في ادلة
الرسالة والتوحيد ولذلك قيل النفاق نفاقان نفاق
يعرفه صاحبه من نفسه وهو نفاق الذين كانوا في عهد
النبي صلى الله عليه وسلم ومن في معناهم من الزنادقة
ونفاق لا يعرفه صاحبه من نفسه وهو ان تولد الرجل
او المرأة بين ابويه مسلمين فيسمع قول لاله الا الله
محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول نحو ما يسمع
انباغا وتقليد الهم حتى لو تصور ان يولد بين النصارى
لحال مثل قولهم انباغا لهم وتقليد افي ذلك من غير ان
ينظر في خلقه ومن اي شيء خلق وكيف انتقل من طور الى
طور ولذلك قال عليه الصلاة والسلام من عرف نفسه
عرف ربه وربما يمر بهاله الفكر في خلق الله فيرده الشيطان
من الانس او الجن فيقول له ان شكوت فقد تشككت فيعرض
عن النظر الى الموت فاذا ابلغت الروح الخلقوم اناه الشيطان
في ذلك المضيق حين لا فكر ويشككه في دينه فيموت
على شكه والعياذ بالله تعالى من ضروب الشكوك فاذا
كان في القبر ختم على الافواه ونطق بما عنده من غير زيادة
ولا نقصان فاذا كان عارفا نطق بالحق وان كان سافكا
غير عالم قال لا ادري وكذلك كان يقول بقلبه في حياته
لا ادري وكان يطرقه الشك احيانا فلا يبحث عليه ولا
يبدوي مقام سريره فاذا مات كحفه الدم حين لا يتفه

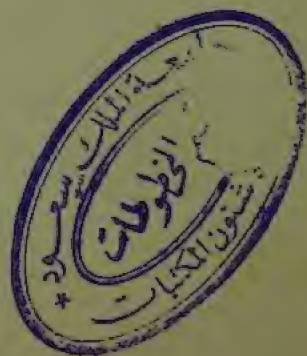
واعتذر

واعتذر لي من لا يسمعه وهلك والعياذ بالله من سخط
الله تعالى وقوله الي قول ثابت بالادلة يشير الي معنى
قوله تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت في
الحياة الدنيا وفي الآخرة قال ابن رفاق رحمه الله لا معنى
للتثبيت في الحياة الدنيا الا معرفة الحق ببرهانه والتثبيت
في الآخرة لا معنى له الا النطق على نحو ما كان يعرف لان
العبد يبعث على امامات عليه وقد قيل في معنى الالة
غير هذا والله الموفق لسأله سبحانه ان يثبتنا بالقول
الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة وان ينيلنا من مراتب
اوليائه واحبابه في حياتنا وبعد مماتنا المراتب العاقرة
ص ولا يغتر المقلد ويستدل انه على الحق بقوة تصميمه
وكثرة تعبد له للنقض عليه بتصميم اليهود والنصارى
وعبد الاوثان ومن في معناهم تقليد الاخبارهم وابائهم
الضالين المضلين **ش** يعني ان تصميم المقلد على الحق
وعدم رجوعه عنه ولو نشئ بالناسير وكثرة عبادته لا يدل
على انه على بصيرة من دينه اذ ليس جزمه وتصميمه على
الحق من حيث كونه حقا بل من حيث نشأته بين قوم يقولون
ذلك والمنشأة والمخالطة لهما اثر عظيم في التصميم حقا
كان التصميم عليه او باطلا بدليل ان مثل هذا التصميم
يوجد كثيرا في ذوي الجمل المركب كعامة اليهود والنصارى
ونحوهم واذا كان مجرد الوهم الكاذب له اثر في التصميم

فبالك بما فوقه ولهذا قالوا من حزم في قلبه بالحقت
ولم يدرك ذلك الحزم الاعتقادي سببا خاصا يرجع اليه
فهو مقلد لا بصيرة له فاذا ملازمة بين الحزم الاعتقادي
وكون الحزم به حقا واذا انتفت بينهما الملازمة وجب
ان ياتي بما بينه وبين الحق ملازمة ليميز ما هو عليه
من الدين اهو من الحق ام من الباطل ليكون على بصيرة
في دينه وليس ذلك الا بالنظر الصحيح في البراهين
فتقني النظر وهو المطلوب واما من زعم ان الطريق
يدل على معرفة الحق الكتاب والسنة ويحرم ما سواهما
فالرد عليه ان حجبهما لا تعرف الا بالنظر العقلي وايضا
فقد وقعت فيهما ظواهر من اعتقدها على ظاهرها
فقد كفر وابتدع ولا يحسن تاويلها الا الراسخ في علوم
النظر المرتاض في علمي اللسان والبلاغة واما من زعم
ان الطريق المعرفة الربانية والمجاهدة وتصفية الباطن
فيقال له الرياضة عبارة عن ملازمة القراءة والحلوة
وتناول الحلال والجوع والمقلد من الدنيا على سبيل الزهد
فيها ومداومة التقيد والذكر وكيف يمكن التقيد لمن
لا يعرف معبوده والذكر لمن لا يعرف مذكوره والتقوي
لمن لا يعرف امره وناهيه او طلب مباح لمن لا يعرف المبيح
نعم لا يتكران الاستعانة بذلك بعد معرفة الله تعالى
واحكام ما يتقرب به اليه سبب لرسوخ المعرفة والزيادة

في المعارف

في المعارف وتعرض لكثير من المواهب والترقي من مقام
الايمان الى مقام الاحسان عن ذلك فرع تحصيل اصل
الايمان بالنظر الصحيح وتحصيل علوم لا يطول تتبعها
والتقدم لمعالي الامور قبل اتقان اصولها وضبط
طرقها مجلبة وشهوة نفسانية توجب لصاحبها
الفضيحة دينا واخري والا فالبراهمة والفضلا قد
ارتاضوا على قاعدة فاسدة فلم يزدهم ذلك الا ضلالا
وكثيرا ما يفترا أصحاب هذه الطريق بالتخيلات الشيطانية
او النفسانية يوما ويحظة ويعدونها كرامات وهي
في الحقيقة استدراج وزيادة لهم في انواع الضلالة
نسالة سبحانه ان يلهمنا رشد النفسا وستعرض
ان سئله لذكر شروط الولي في فصل النبوة عند
بيان الفرق بين الكرامة والمعجزة ومن قال من الهوى
طريق المعرفة الالهام وعناؤه ان النفس اذا تجردت
للسني وازالت الشواغل البدنية ادركته فانها في اصل
خلقها مستعدة لقبول المعارف فالرد عليهم ان تجرد
ازالة الشواغل لا تحصل المطلوب الخاص الامع حضرة
علوم اما ضرورية او غير ضرورية وترب عليها
المطلوب وهو النظر والتجريد لازمة واضعف من
هذا قول بعض المعاصرين لا مقلد في المومنين عامهم
وخاصهم وان جميعهم حصلت لهم المعرفة وانما يختلفون



في العترة على التفسير عما في ضمائرهم وعدم ذلك وانما قلنا ان هذا اضعف من القول الذي حكى عن بعض اليهود لانهم استرطوا في حصول المعرفة ازالة الشغل وهذا لم يشترط شيئا بل جعل المعرفة حاصلة لكل من صدق عليه اسم الايمان وان مونة النظر لا يحتاج اليها وهذا قول لا حجة بطلانه وان اعتقاد الاجماع على خلافه اذ معلوم قطعا ان عقايد الايمان ليست كلها ضرورية بل منها ما يقتضي دقيق النظر وكيف لا وقد اختلفت هذه الامة المسرفة وحدها في العقائد اختلفا كثيرا حتى انها اختلفت على ثلاث وسبعين فرقة والمصيب منها فرقة واحدة ولهذا حكم صلى الله عليه وسلم بان جميعها في النار الا واحدة وايضا هذا القول يودي الى ان حصة سبحانه على النظر في آيات من كتابه العزيز واسره بذلك امر بتحصيل الحاصل وكذا ما قرره سبحانه في كتابه من العزيز من ادلة العقائد كادلة الوحدةانية والبعث والنبوة تقرير لما هو معلوم لكل وهذا مما ياباه كل عاقل وايضا فليس الخبر كالعيان ونحن قد شاهدنا كثيرا ممن لم ياخذ في هذا العلم وله نجابة في غيره من العلوم لا يحسنون العقائد تقليدا فضلا ان يحسنوها بالنظر بل وشاهدنا كذلك بعض من اخذ في هذا العلم ولم يتقنه اما العامة فالكثري من لا يعتنى بحضور

مجالس العلماء ومخالطة اهل الخير فتحقق منهم اعتقادا للجنة والجهنم وتأثير الطبيعة وكون فعل الله تعالى لغرض وكون كلامه جل وعز حرفا وصوتا مرة يتكلم ومرة يسكت كساير البشر ويخو ذلك من اعتقاد ان اهل الباطل وبعض اعتقاداتهم اجمع العلماء على كفر معتقدها وبعضها اختلفوا فيه وكثير من اهل الهادية ينكر البعث ولقد اظهر في بعض من اتقوه انه سمع ذلك صريحا منهم قال وبعضهم من يحفظ لفظ القرآن ولقد حكى لي بعض اصحابنا مثل ذلك عن لا يظن به ذلك من يتعاطى العلم بتلمسان وله اصل في رياسة العلم قال وصرح لي بان مرآة وعقيدته والعياد بالله منه ومن عقيدته ففي المعاد البديني كراي الفلاسفة ابعدهم الله تعالى واخلي منهم الارض قال وجادلته في ذلك مرارا فطبع علي قلبه ولم يقبل واظن ان المصيبة جات الرجل من مطالعته بعض كتب الفلاسفة قبل اتقان علم التوحيد علي شيخ عارف وهذا شأن المتشدد في الخايعين في ما لا يعينهم قبل ما يعينهم وزادوا على العامة بالجد في الباطل والتكبر على الانصاف للحق ومن ثم حرموا ما صرف عن آيات الدين يتكبرون في الارض بغير الحق **اللام** ادخلنا في زمرة الملحنيين في الدنيا والاخرة ولا تملكنا مع الهالكين يا ارحم الراحمين وبعض المعتدين

ينطق بكلمتي الشهادة من غير ان يعرف معناها ولا ان
يخير الرسول من المرسل وفي مثله وقعت اجوبة
علما بجاية وغيرهم من المحققين ان مثل هذا الايضاح
له في الاسلام بنصيب والعاقلة في الحقيقة من انفس
من نفسه فوالله لولا فضله تعالى وتوفيقه لمخالطة
العلم واهله لما كنا نحسن عقايد الايمان بمجرد التقليد
فضلا عن النظر ولكننا في اودية من اعتقادات اهل
الباطل فيهم وعجبا لعاقلة يجهل الضروريات حتى
لم يشعروا بحال نفسه قبل مخالطة العلم ولا شعروا بحال
العوام ومن اغرض عن النظر جملة ولقد انعم الله على السنة
رضي الله عنهم تواليها مختصرة اقتصر فيها على سرد
العقايد مجردة عن الادلة لتحفظها العامة ومن قصر
عقله عن النظر ولم يتقوا من معرفتها تقليد الي البحث
عن ادلتها وما ذاك الا انهم اذا الكثر العامة لا تحسن
العقايد ولو بالتقليد فارادوا من نصيحتهم ان يتقوا
من مرتبة يخشون عليهم فيها ان يكونوا على اعتقاد تجمع
فيه على الكفر في مرتبة مختلف فيها ولعلها تكون
علما الى المعرفة وباجملة فاهل النظر لم يصلوا كلام الى
الحق وانما وصل القليل فكيف بمن لم ينظر وما ذاك
الا لما علم من ان احكام الوهم ورسوخ الفوائد والمالوفات
تراحم النظر الصحيح في هذا العلم مزاجية لا ينبغي الحق

عنها

عنها الا بعسر وليس فوقه عسر ولولا التوفيق الالهى
والقائيد الرباني لما ادرك الخلق شيئا من معرفة من لا
تكلفه العقول ولا تحده الاوهام ليس كمثلته بشي وهو
السميع البصير ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زلنا
منكم من احد ابد **فان قلت** قد نقل عن القاضي ابي
بكر بن الطيب رضي الله عنه انه قال لا يوجد مومن
الا وهو عارف بالله تعالى الا ان احوالهم مختلفة في
ذلك فمنهم قوي الفرجة علي ان يعبر على ما في قلبه
دبرهن عليه ومنهم من عرف الله يقينا ولا قدرة له
ان يعبر عن ما في قلبه ونقل عن طائفة من اهل العلم
ان الله معروف بضروره العقلي وانه غرض معرفة
وجوده في خلقه وما اقيم من الادلة على ذلك انما
هو استدلال على انواع الضرورة وظاهر هذا عين
ما انكرت **قلت** ليس عينه ولا يدل عليه اما قوله
القاضي مهزبار علي اصله واصل الجمهور من ان التقليد
لا يحصل معه حقيقة الايمان وانما يحصل مع المعرفة
ولهذا كانت حقيقة الايمان عند القاضي هو التصديق
التابع للمعرفة واحترز بقوله التابع للمعرفة من التصديق
التابع للاعتقاد التقليدي ان التابع للظن او الشك والوهم
فمعني قوله لا يوجد مومن الا وهو عارف بالله لا يوجد
مومن شرعا اي في حكم الله تعالى المبني على التحقيق

وما في نفس الامر لا في حكمنا نحن المبني على الظواهر
الا وهو عارف اي من ليس بعارف كالمقلد ونحوه فليس
بمؤمن عند الله سبحانه فالعصر في لفظه قصر افراد
مرد اعلى من يتوهم اشتراك العارف والمقلد مثلاً في
صدق حقيقة الايمان فنبه بقصر المؤمن على العارف
على خروج غير العارف من حقيقة الايمان هذا اذا
نظرنا في اللفظ بطريق فن البلاغة وان نظرنا فيه
بطريق فن المنطق فهو في قوة قضية كلية موجبة
قابلية كل مؤمن فهو عارف وهذه القضية يلزمها انعكاس
المتقيض الموافق كل من ليس بعارف فليس بمؤمن ^{ويعلم}
المتقيض المخالف لاسمي من غير العارف بمؤمن فجعله كبري
لقضية صادقة وهي قولنا كل مقلد فهو غير عارف
ينج من الاول لان المقلد بمؤمن واخرى من كانت حاله
دون درجة التقليد الصحيح كما هو حال كثير ممن ينطق
بكلمتي الايمان واما قول القاضي فنه من قوي القرينة
الي اخرى فبين لان المعرفة محلها القلب وسببها العادي
وهو النظر عقلي ايضا والنطق باللسان لا اثر له فيها
فلهمذالم يكن شرطاً فيها بل المقصود حصول العقائد
في القلب بادلتها المنتجة لها عقلاً قد وان يعبر عن ذلك
من حصلت له ام لا ولا ريب في حصول حقيقة الايمان
مثل هذا وليس تراغنا فيه وانما تراغنا في ان المعرفة

هل يقول القاضي انها حاصلة لكل من نطق عليه نحن
اسم الايمان بنا على الظاهر ام لا وعلى القطع ان هذا
مما لا يقوله القاضي ولا غيره بل كل عاقل يجوز فمين
يظهر الايمان ان يكون فيه مقلدا او ظاناً او شكاً او
متوهماً بل ويجوز ان يكون كافراً زنديقاً بل لو نطق
مظهراً للايمان بادلته واتقن برأيهينه لما قطعنا في
حقه بالايمان ولا المعرفة لاحتمال ان يكون في قلبه
شبهات او حجت له شكاً ولم يدهالنا او حفظ تلك
الدلة تقليدا ولم يتحققها الا قرائن الاحوال تغلب
الظن باحد الامرين وبالمجمل فالايان لما كان مرجعه
الي المعرفة يرجع من السرار والله متولها فلا تعرف
الامن قبله ولهذا زجر النبي صلى الله عليه وسلم
سعد ارضي الله عنه عن جزمه بالايمان في حق الرجل
الذي امسك النبي صلى الله عليه وسلم عن عطائه
فقال له سعد مالك عن فلان فوايه اني لا اراه من
بفتح همزة اراه اي اراه فقال النبي صلى الله عليه وسلم
اوه مسلماً باسكان الواو على الاضرب عن قوله الي الحكم
بالظاهر فكانه قال بل تراه مسلماً فما بالك تقطع بايمانه
لانه من الباطن الذي لا يعلمه الا الله عز وجل والحديث
خرجه البخاري ومسلم وغيرهما هذا كله في حق الغير
المظهر للايمان **واما** الانسان في نفسه فهو اعرف

بحاله ان كان عاقلا ومن الجملة من لم يعرف حال نفسه
 فهو في درجة التقليد المختلئ فيها ويوهم انه في درجة
 المعرفة ولهذا قال بعض الائمة من ظن انه عرف ولم يدرك
 كيف عرف فلم يعرف ومنهم من لم يتقن العقائد ولو بدرجته
 التقليد وهو كثير وهذا الذي حملنا عليه قول القاضي
 من ان مراده بالمومن المومن عند الله وفي شرعه لا من نطق
 عليه نحن لفظ المومن بنا على الظاهر وقد صرح بمعناه
 شرف الدين بن التمساني في شرح المعالم حيث تعرض
 لمن يحكم عليه بالايمان ومن يحكم عليه بالكفر فنقل عن القاضي
 رضي الله عنه ان حقيقة الايمان الشرعي ترجع الى المعرفة
 والتصديق بالقلب قال والكفر يرجع الى الجمل بما شرط
 علمه في الايمان اجماعا والتكذيب به وكذلك الاعراض عن
 النظر في التوحيد كفر لما يلزمه من الجمل وكذلك الشك
 او الظن فانما يستلزمان انتفا المرفة والتقليد عند القاضي
 ومن تبعه من الجمهور كذلك فانظر عزوه كفر المرفوع عن
 النظر والمقلد الى القاضي والجمهور يبيحك ان القاضي
 والجمهور لا يمتعان وجودهما بل ايمانها **ولما** ما نقل عن
 طائفة من اهل العلم ان الله معروف بضرورة العقل الى
 اخره فان ارادوا ان النظر في معرفته تعالى ينتهي الى الضرورة
 فسلم لان معرفته جل وعلا بل ومعرفة جميع عقائد الايمان
 انما هو بالبراهين والبراهين لا بد وان تنتهي الى مقدمات

ضرورية

ضرورية والارزوم السلسل ولم ينتج القطع الذي كلفنا به
 في العقائد وان ارادوا انه معروف بضرورة العقل بدا
 بحيث لا يقتصر الى نظر اصلا فلا حقا في بطلان هذه المقالة
 وقد اختلف الائمة رضي الله عنهم بعد تحقيق الاستدلال
 على حدوث العالم ببرهانه هل دلالة تعدد علي وجود محدثه
 ضرورية واليه ذهب الغمراة نظرية فيحتاج معها الى ضمنية
 شئ اخر واليه ذهب امام الحرمين وجماعة من المحققين
 على ما سياتي تحقيقه ان شاء الله تعالى فاذا كان هذا الخلاف
 بعد علم حدوث العالم المقضي بحسب الظاهر دلالة في
 اظهر العقائد وهو علم وجوده جل وعلا الذي اتفق عليه
 جميع العقلاء الا ان لا يعتد به ولين سالتهم من خلق السموات
 والارض ليقولن خلقن العزيز العليم فكيف باعترض منه
 ولين سلمت الضرورة في هذه العقيدة الواضحة تسليما
 جدليا وان كل مظهر للايمان لا يقلد فيها فن ان يلزم الضرورة
 في سائر العقائد المشروطة في الايمان وقد علم تستنت
 انظار العقلاء فيها ووقوع الغلط فيها لاكثرهم ولم يوفق
 لاصابة الحق فيها الا الاقل والحق في المسئلة كان اوضح من
 ان يقتصر معه الى مثل هذا الطول لكن قد يضطر الى بيان
 الواضح بسبب خفايه كجود العراج نسالة سبحانه ان يرينا
 الحق حقا ويوفقنا لاتباعه وان يرينا الباطل باطلا ويعيننا
 على اجتنابه **فصل** ش ينبغي ان تقدم قبل

الشروع في مسائل شرح هذا الفصل مقدمتين تنس
الحاجة اليهما المقدمة الاولى في حد علم الكلام وبيان
موضوعه وفي تفسير الفاظ تستعملها العلماء في هذا
العلم اما حقيقة علم الكلام فهو العلم باحكام الالهية
وارسال الرسل وصدقها في كل اخبارها وما يتوقن شي
من ذلك عليه خاصية وتقرير ادلتها بقوة هي مظنة لرد
الشبهات وحل الشكوك هكذا احده الشيخ ابن عرفة
قال فيخرج علم المنطق ومن ثم قال غير واحد هو فرض كفاية
علي اهل كل قطر يشق الوصول منه الي غيره وجمعه ابن
التمسائي بانه العلم بثبوت الالهية والرسالة وما يتوقن
معرفة ما عليه من جواز العالم وحدوثه وابطال ما يناقض
ذلك وورده الشيخ ابن عرفة بفساد عكسه كخروج احكام
المعاد **واما** موضوعه فماهيات الممكنات من حيث دلالتها
علي وجوب وجود موجدها واصفاته وافعاله **واما**
تفسير الفاظ المحتاج اليها في هذا العلم فمنها لفظ العالم
يفتح اللام ومعناه كل ما سوى الله تعالى ومنها لفظ
الازل ويعنون به نفي الاولية اي ليس له اول ومنها
قولهم ما لا يزال ويعنون به ماله اول وهو ضد الاول
ومنها القديم ويعنون به الموجود الذي لا اول لوجوده
ويسمونه ايضا ازليا ومنها لفظ الدائم ويعنون به
الموجود الذي لا ينقضي وجوده اي لا يلحقه عدم ويسمونه

ايضا

ايضا الابدي ومنها لفظ الحادث ويعنون به ما وجد بعد
ان كان معدوما ومنها لفظ الجوهر ويعنون به ما كان
جرمه يشغل فراغا بحيث يمنع ان يحل غيره حيث حل
وهو معني التحيز وذلك كالانسان والحجر لا كالعالم واللون
فان كان الجوهر دقيقا بحيث انقضي في الدقة الي انه لا
يقبل الانقسام بوجد فهو المسمي بالجوهر المفرد وان كان
يقبل الانقسام فهو المسمي بالجسم ويسمي كل واحد من
اجزائه جسما وانما يمتنعون من تسمية الدقيق جسما
حال انفراجه اما اذا انضم الي غيره سمو اكل واحد منهما
حواجا جسما لان حقيقة الجسم المولف وكل من الوجهين
عند الاجتماع يصدق عليه انه مولف **ومنها** لفظ العرض
يعنون به ما كانت ذاته لا تشغله فراغا ولله قيام
بنفسه وانما يكون وجوده تابعا لوجود الجوهر كالعالم مثلا
الذي يقوم بالجوهر والحركة والسكون فانها لا تشغل فراغا
بل الفراغ الذي يشغله الجوهر قبل ان تصاف بهما هو الفراغ
الذي يشغله مع التصاف بهما من غير زيادة ومنها الاكوان
يعنون بها اعراضا مخصوصة وهي الحركة والسكون ومنها
لفظ الواجب ويعنون به ما لا يتصور في العقل عدمه اما
بالضرورة كالتحيز للجوهر واما بالنظر كوجوده تعالى
وثبوت صفات ذاته ومنها لفظ المستحيل ويعنون به
ما لا يتصور في العقل وجوده اما ضرورة كوجود الضدين

في محل واحد وزمان واحد او نظر الوجود الشريك له
جل وعلا ومنه الفظ الجائز ويعنون به ما لا يلزم من
تصور وجوده ولا عدمه محال لذاته اما بالضرورة كوجود
زيد ونحوه واما بالنظر كالنواب للمطيعين والعقاب
للعاصين واحترز بقوله لذاته من ضرورة الجائز وجبا
لامر خارج عن ذاته وهو تعلق علم الله تعالى بوجوده
كالجنة والنار او مستحيلا لتعلق علم الله بعدم وقوعه
كوجود النواب للكافرين وحصول العقاب للمطيعين
المقدمة الثانية **اعلم** ان الاستدلال على اربعة اضرار
الاول الاستدلال بالسبب على المسبب كالاستدلال
بمسي النار مثلا على احتراق المسحوس الثاني عكسه وهو
الاستدلال بالمسبب على السبب كالاستدلال باحتراق
الشيء مثلا على مس النار له ومنه الاستدلال بوجود الاثر
على وجود المورث الثالث الاستدلال باحد مسيبي سبب واحد
على المسبب الاخر كالاستدلال بغليان الماء المركب في ابنة
على النار مثلا على حرارته فان غليانه وحرارته مسببان
على سبب واحد وهو مجاورة النار الرابع الاستدلال باحد
الملازمين على الاخر كالاستدلال بوجود كونه جل وعلا
عالمنا على وجوب قيام العلم به ومنهم من رد هذا الى القسم
الثاني وهو الاستدلال بالسبب على السبب وحصر
الاستدلال في الثلاثة الاول فاذا عرفت هذا فالذي

يصلح

يصلح من هذه الانواع كعرفته تعالى النوع الثاني والرابع
اما الاول وهو الاستدلال بالسبب على المسبب فمحال
في حقه تعالى لوجوب وجوده فيستحيل ان يكون له سبب
وبين هذا يبطل في حقه تعالى القسم الثالث **ص** واذا
عرفت هذا اربا المقلد الناظر لنفسه بعين الرحمة فاقرب
شيء يخرجك عن التقليد بعون الله تعالى ان تنظر الى
اقرب الاشياء اليك وذلك نفسك قال الله تعالى وفي انفسكم
افلا تبصرون فتعلم على الضرورة انك لم تكن ثم كنت
فتعلم انك موجودا او جددك لاستحالة ان توجد نفسك
ودالا لا يمكن ان توجد ما هو اهلون عليك من نفسك
وهو ذات غيرك لمساواة لك في الامكان وانما قلنا هو
اهلون عليك لما في ايجادك نفسك من زيادة التهاافت
والجمع بين متنافيين وهو تقدمك على نفسك وتأخرك
عنها لوجوب سبق الفاعل على فعله فاذا كانت ذاته
نفس فعله لزم المجزؤ والمذكور **ش** الاشارة بهذا
رابعة الى حضمون ما سبق وهو صنع التقليد والخشعة
على صاحبه وكيفية النظر للاستدلال بالنفس ان تقول
انا لم اكن ثم كنت اوانا موجود بعد عدم اوانا حادث
كلها بمعنى وكل من لم يكن ثم كان او كل موجود بعد عدم
او كل حادث فله موجود او جدد فينتج هذا البرهان
انا لي موجود او جدد في اما المقدمة الاولى وهي الصغرى

فلا نعتقد في دليل لانها معلومة بالضرورة لان كل عاقل
لا يرتاب في ان نقيته المخصوصة التي هو عليها وبها
تحقق حقيقة الانسانية مثلا كانت معدومة
ثم كانت **واما** المقدمة الثانية وهي الكبرى الحاكمة
بافتقار كل حادث الى محدث بكسر الدال فمنهم من
يدعي انها ضرورة لا نعتقد في دليل حتى قال الفخر
في المعالم ان العلم بهام كوز في فطري طباع الصبيان
فانك اذا طعت وجه الصبي من حيث لا يراك وقلت
له انه حصلت هذه اللطمة من غير فاعل البتة لا يصدق
بل في فطرة الهام فان اعمار اذا احسن بصوت الخشبة
فزع لانه تقر في فطرته ان حصول صوت الخشبة
بدون خشبة محال ومنهم من يقررها بوسط اي دليل
قول ان الحادث اذا احدث في الوقت المعين فالعقل
لا يمنع صحة تقدمه على الوقت الذي وجد فيه باوقات
او باخرة عنه بساعات واختصاصه بالوجود في ذلك
الوقت بدلا عن العدم المجوز فيقتضي محض بكسر
الصاد والا كان احد الامرين المتساويين مساويا
لذاته راجحا لذاته وهو محال ضرورة فتعين ان يكون
الترجيح للوجود بدلا عن العدم بمرجح منفصلا عن الحادث
وهو الفاعل المختار جل وعز هذا ان قلنا ان الوجود
والعدم بالنسبة الى الممكن مستويان وهو المختار واما

ان قلنا

ان قلنا ان العدم اولي به من الوجود لقبوله اياه بلا
سبب فظهر في الاحتياج الى الصانع ليلا يلزم ترجيح
الوجود المرجوح بلامرجح والصحيح ان العلم بتلك
المقدمة الكبرى نظري الا انه يحصل بنظر قريب
كما قرناه الان ولاجل قرينه ظن قوم ان ذلك العلم
ضروري واما المباعدة العجز بانه في فطرة الصبيان
فمنوع عمومهم في جميعهم وان اراد في فطرة التمييز
فسلم لكن لا يسلم انه لا علم لمميزهم الا الضرور
حتى يلزم ما ذكر كيف ونحن نرى الصبيان لا ينقلون
عن علوم نظرية لاسيما القريبة التي لا تعارضها مشبهة
وبتمحض العقل فيها واما المباعدة بانه مذكور ايضا في
فطرة الهام بدليل ما ذكر في صوت الخشبة فمن اعجب
ما يذكر ان الهام يدرك قضايا كلية ولو ازمها فلو قدر
حمار او حيوان غيره لم يضرب بخشبة قط لم يغير من صوتها
البتة ولكن اذا تكرر عليه ذلك التالم عند سماعها تحيل
من حسها الالم لمعارتها المولم وعدم التمييز والانفكاك
في خياله كما ان السليم يغير من الحبل المبرقش لمعارنة
الاذي عنده لهذا الشكل وهذا من الخيالات لا من التمييز
العلمي والله اعلم قال معناه شرف الدين التلمساني
وهذه الطريقة اعني طريقة من يستدل على افتقار
الحادث الى سبب طريقة من شوب حدوثه بالامكان

عند الاستدلال على وجود الصانع وعلى هذه الطريقة
عول امام الحرمين وقد اختلف المتكلمون في منشأ
احتياج الحادث الى الصانع فقول الامكان وهو اختيار
ناصر الدين البصراوي وجماعة وقيل الحدوث وهو
عمدة اكثر المتكلمين وقيل مجموعهما وقيل الامكان
بشرط الحدوث والحق انها كل ما طرق موصلة الى العلم
بالصانع وهي اما ان تعتبر في الذوات او الصفات
فتكون الطرق الموصلة ثمانية من ضرب اربعة في
اثنين وان اسقطت منها طريقة الامكان بشرط
الحدوث لانه يرجع في الصورة الى طريق الاستدلال بمجموع
الامكان والحادث سقط بسببه من الثمانية طريقتان
فتبقى ست طرق وكذا عدها الفخر في الاربعين وعدها
في المعالم اربعة لانه اسقط منها الطريقتين الاخيرتين
لتركيبهما من الاولين والفرق بين الاستدلال بطريق
الامكان المجرد وبين غيره من الطرق ان العلم بالحادث
العالم بناخر في طريق الامكان المجرد عن العلم بالصانع
وفي غيره يتقدم ببيانه انا اذا حققنا ان العالم ممكن
بذاته ويدل على ذلك افتقاره وان كل ممكن بذاته من
حيث هو هو قابل للوجود والعدم فالوجود له ليس من
ذاته وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من
غيره ثم ذلك الغير لا بد وان يكون واجب الوجود لذاته

والا فتقرر اليه ما افتقر اليه العالم ودارا وتسلسل على
ما ياتي ان شاء الله تعالى بيانه في دليل قدم الصانع والذات
والسلسل محال ان تثبت العلم بوجوده موثرا واجب لذاته
فقد خرج لك من هذا العلم بالصانع لكن مع احتمال ان
يكون صانعا بالضرورة الذاتي فلا يكون العلم حادثا بل
قد بما كما نقول الغلا سعة واحتمال ان يكون صانعا بالاختيار
ف يكون العالم حادثا فيحتاج الى دليل اخر لاثبات هذا المطلب
اعني مطلب حدوث العالم بعد ما فرغت من مطلب وجود
الصانع الذي نظرت فيه ونظر الفيلسوف في واحد وانما
تتقدم منه بهذا المطلب الثاني فانه لم يمتد هو اليه
فنقول صانع العالم اما ان يكون واجبه لذاته او اقتضاه
بطبيعته او اوجده باختياره وجهات التاثير متحصرة في
هذه الواجهة الثلاثة ووجه احصر ان كل موثر لا يخلو اما
ان يصح منه الترك او لا والاول الفاعل المختار والثاني
اما ان يتوقف اقتضاه على شرط وانتقاما عن الاول والاول
الطبيعة والثاني العلة ثم نقول لا جاز ان يكون الموتر
في هذه الممكنات موجبا لها بذاته كالعلة ولا مقتضيا لها
بطبيعته لان ما يؤثر كذلك لا يجوز ان يخصص مثلا عن مثل
لاستحالة الاختلاف في مدلول العلة الواحدة ومطوعة
الطبيعة الواحدة وفاعل العالم قد خصص مثلا عن مثل
فتعني ان يكون موجدا بالاختيار فنقول حينئذ العالم

موقع بالاختيار وكل موقع بالاختيار حادث اذا اختار
 وجوده يستلزم سبق عدمه والا كان تحصيل الحاصل
 في الوجود وثبوت تمكن مما لا يصح كونه في العدم فينتج
 العالم حادث فانت ترى كيف تأخر العلم بحدوث العالم
 في هذه الطريقة عن العلم بوجود الصانع فقد ظهر
 الفرق بين هذه الطريقة وغيرها من الطرق **قوله**
 فتعلم ان لك موجدا او جديك يعني غيرك بدليل ما بعده
 وهذه نتيجة الدليل المذكور الا انه استغني فيه بذكر المقدمة
 الصفري وهو قولنا ان لم يكن شيئا ثم كنت وحدك الكبري
 وهي قولنا وكل من لم يكن ثم كان فله موجدا او جده
 للعلم بها **قوله** لاستحالة ان توجد نفسك يعني أنك
 لما احتجت الي مرجح لوجودك علي عدمك السابق لزم ان
 يكون ذلك المرجح غيرك ان توجد نفسك لا يمكن ان توجد
 والا لا يمكن ان توجد ما هو اهلون عليك من نفسك
 تقريره ان نقول لو امكن ان توجد نفسك لا يمكن ان توجد
 ذات غيرك فالتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
 ان القدرة علي اختراع احد المتكلمين قدرة علي اختراع مثله
 والممكنان متساوية في الامكان المصحح لتعلق القدرة
 والقدرة علي ايجاد بعضها اختراعا قدرة علي ايجاد جميعها
 والي بيان الملازمة اشار بقوله لمساواته لك في الامكان
 اي لمساوات غيرك لك في الامكان ولما بطلان التالي وهو

ان يجاز

ان يجاز الانسان ذات غيره ممتنع فلا يقتصر الي بيان لان
 كل عاقل يدرك من نفسه العجز عن ذلك **قوله** وانما قلنا
 انه اهلون عليك لما اشتملت الملازمة علي دعوتين احدهما
 ان من امكن ان يوجد نفسه امكن ان يوجد غيره الثانية
 ان ايجاد غيره اهلون عليه من ايجاد نفسه احتاج الي
 الاستدلال عليهما فاستدل علي الاولى بقوله لمساواته
 لك في الامكان واحتيج هنا علي الثانية فبين ان وجه
 الاهوية في ايجاد الغير سلامة من محال ينتهي بايجاد
 نفسه وهو الجمع بين امرين متنافيين من حيث انه
 يجب ان يتقدم علي نفسه لكونه فاعلا لها والفاعل قبل
 فعله ضرورة ويجب تأخره لكونه عين فعله وهو قول
 متناقض اي متناقض ومنه تهافت القرائن في الناري
تساو فان قلت كيف اعلم ضرورة سبق عدي وقد
 كنت ما في صلب ابي وكذا ابي في صلب ابيه وهلم جرا
 غاية الامر اني اعلم ضرورة تخوي من صورة الي صورة
 لا من عدم الي وجود كما ذكرت فاجواب ان فالتك الات
 اكبر من النطفة التي نشأت عنها قطعاً فتعلم علي الضرورة
 ان ما زاد كان معدوماً واذ كان معدوماً وجد فلا بد له
 من موجد فعدتم لك البرهان القاطع بهذا الزايد من
 ذاتك علي وجود الصانع دون حاجة الي غيره ش هذا
 اعتراض علي المقدمة الصفري القابلة ان لم يكن ثم كنت

وتقديره ان يقال لا نسلم اني لم اكن ثم كنت قولكم ان
ذلك معلوم بالضرورة ممنوع ومسند المنع اني اعلم ان
مادتي التي تكونت منها كانت ما في صلب ابي وكذلك
مادة ابي التي يكون منها كانت ما في صلب ابيه ولعل
الامر كان هكذا الى غير نهاية واذا لاح الاحتمال سقط
الاستدلال غاية الامر اني اعلم ضرورة تبدل الصورة
على لاسبق العدم لذاتي ودليلكم مبني على ان نفس الذات
لم تكن ثم كانت لا على ان صورتها لم تكن ثم كانت اجاب
بما حاصله ان الذات من باب الكل المجموعي والمادية
المركبة ومن لا يزمها الغداهما بانعدام جزئها ومن
المعلوم ضرورة ان جزوها الاكبر الزايد على النطفة
لم يكن ثم كان فصدق قولنا في الصفري اذا لم يكن ثم
كنت وان العلم بذلك ضروري اذ انا ونحوه من الكليات
عبارة عن الهيكل المخصوص من روح وبدن لا عمله
بعضه عند المحققين على ما تقر في محله واذا ثبت
ان جزاء عن ذاتي لم يكن ثم كان فذاتي لم تكن ثم كانت
فاحتاج الي موجد لذاتي ويتعين ان يكون غيرها
ليلا يلزم التناقض المذكور فصاري الامر بطرف احتمال
ان بعض ذاتي في الاصل كالنطفة مثلا اثر في فعل البعض
الزايد عليها لانهما مغايرة لمجموع ذاتي لكن سنذكر بعد
هذا برهان بطلانه لان الذي قصدنا ان نستنتج

من البرهان السابق انما هو احتياج الذات الى موجد
واما تحقيق ذلك الموجد ما هو وتحقيق حدوث كل
جزء من اجزاء الذات بل وكل جزء من اجزاء العالم فيستبين
بعد ان سئل الله تعالى على الحال على ان اسناد ايجاد
شيء من الذات لبعضها يندرج بطلانه فيما ذكرناه من
البرهان على بطلان ايجاد الذات نفسها وهو الزنا
على ذلك التقدير من صحة ايجادها غيرها اذ لو كانت
لبعض الذات خاصية الاختراع للممكن لا يمكن الذات
ان تخرج غيرها من حيث اشتمالها على ذلك البعض
الذي يصح منه الاختراع وهو باطل على الضرورة فان
قيل لعل ذلك البعض انما اثر بالطبع بشرط الاتصال
والكسبي فيه في الرحم قلنا فيلزم ان ينقطع تأثيره بعد
الانفصال عن الرحم كيف ومعظم الذات بعد الانفصال
وجد على ان اختلاف الذات وتخصيص كل جزء منها
بما يجوز على غيره يمنع قطعاً ان يكون لعل او طبيعية
فيها تاثير فتعين ان التأثير فيها انما هو بالاختيار
والممكنات بالنسبة الى الفاعل المختار سواء هو الله
فظهر ان البرهان السابق يقتضي ان الموجد للذات
ليس نفسها ولا جزء من اجزائها وسنريد ذلك بيانا
بعد ان سئل الله تعالى **قوله** فتعلم على الضرورة ان
ما زاد كان معدوماً ثم كان يعني ويسبب ذلك صدق

ما ادعيناه من كونك تعلم ضرورة انك لم تكن ثم كنت لان
 المركب لا وجود له الا بجمع اجزائه **ص** ثم اذا نظرت الي
 هذا الزايد من ذاتك وجدته جرم ما يعمر فراغا يجوز ان
 يكون علي ما هو عليه من المقدار المخصوص والصفة
 المخصوصة وان يكون علي خلاها فتعلم قطعا ان لصانك
 اختيارا في تخصيص ذاتك ببعض ما جاز عليها فيخرج لك
 من هذا البرهان القاطع علي ان النطفة التي نشأت عنها
 قطعا يستحيل ان تكون هي الموجودة لذاتك لعدم امكان
 الاختيار لها حتي تخصص ذاتك ببعض ما جاز عليها
 وايضا لا طبع لها في وجود ذاتك والا لكنت علي شكل الكرة
 لاستواء اجز النطفة ولا في نحوها والا لكنت تمزجا
 بغير انحصار جهات التأثير في اوجده ثلاثة وهي
 التأثير بالاختيار والتاثير بالطبيعة والتاثير بالعلة
 وان وجد الحصر ان كل موثر اما ان يصح منه الترك لاثره
 كالكتاب مثلا للكتابة والمحرك غير المرتش مثلا حركته
 عند التدريك لا عند السني القابل بعدم تاثير القدرة
 الحادثة اولا والا اول الغاغل المختار ويلزمه ان يكون
 حيا عالما قادرا مريدا والثاني اما ان يتوقف اقتضاه
 علي شرط وانتعا مانع كما يقول الطبيعى في احراق النار
 ونفع الادوية مثلا فانه قد يمنع منها مانع اولا كما يقول
 الفيلسوف في حركة اليد مع حركة المفتاح مثلا فانه

يستحيل

يستحيل ان يمنع من حركة المفتاح والخاصة الكاينين
 في اليد عند حركته مانع والا اول الطبيعة والثاني العلة
 فاذا عرفت هذا فانه هذه الارجحة الثلاثة كلها مستحيلة
 في النطفة اما تاثيرها فيما نشأت عنها بالاختيار فضروري
 البطلان اذا الحياة والقدرة والارادة والعلم لازمة للموثر
 بالاختيار وهي جماد لا تنصف بشي من ذلك قطعا
 وايضا لو اثرت النطفة بالاختيار لما اختص تاثيرها بهذه
 الذات التي تكونت عنها دون غيرها ولكانت هذه
 الذات الكاملة احري ان تؤثر في ايجاد الذات لاشتمالها
 علي النطفة المدعاه القدرة علي التاثير ولما فيها ايضا
 من الاوصاف المناسبة للتاثير كالعلم والقدرة والارادة
 والحياة وغير ذلك وعجزها عن ذلك معلوم بالضرورة
 فاحري ما هو اضعف منها **واما** تاثيرها بالطبع
 وفي معناه العلة فباطل لاختصاص هذه الذات بمقدار
 مخصوص وصفة مخصوصة ونسبتها اعني النطفة
 الي جميع المقادير والصفات نسبة واحدة حين ان يكون
 الغاغل مختارا له ارادة يرجح بها بعض الجائز علي بعض
 وايضا فكل من النطفة والذات جواهر متماثلة ومع ذلك
 قد اختص بعضها بقوة السمع وبعضها بقوة البصر وبعضها
 بقوة الشم وبعضها بقوة العقل الي غير ذلك من الاختلافات
 التي لا تخصي وكل يجوز ان يكون في مكان صاحبه وان

ليكون علي خلاف ما هو عليه والطبيعة والعلة تستحيل
ان يخصصا مثلا هذه مثل قولهم قطعنا الب
لصانعك اختيار اعداد عوتين علي الترتيب الاول
ان صانع ذلك علي مختار واحتج عليها بانه من
الشكل الاول حذف فيه الكبري للعلم بها وتقريره ان
تقول ذلك قد اخصت بجائز بدلا عن جائز باعتبار
مجموعها وباعتبار اجزاها وكل ما كان كذلك ففاعله
مختار لفعله فينتج ذلك فاعلها مختار لفعلها ودليل
الصغري ظاهر فان مجموع الذات قد اخص ببعض القادر
من كونه ذا طول مخصوص وعرض مخصوص والطول
اكثر من العرض مثلا مع جواز ان يكون علي خلاف ذلك
والاشكال الهندسيه كلها في حقه جائز لا يرجح ان
لبعضها علي بعض باعتبار ذاته وكذا ايضا قد اخص
ايضا ببعض الاعراض من الالوان والاصوات ونحوها
دون بعض اما باعتبار اجزاها فقد اخص بعضها
مع استوائها بان كان عينا وبعضها بان كان اذنا
وبعضها بان كان يد الي غير ذلك من الاختلافات وكل
في محل مخصوص وله عرض مخصوص ومقدار مخصوص
مع جواز غير ذلك في اجمع وامادليل الكبري فلان تأثير
العلة والطبيعة لما كان بالمناسبة الذاتية فيستحيل
ان يناسب الصدين وان يخصص مثلا عن مثل فتعين

ان يكون

ان يكون المخصص لذلك مختار الثانية من الدعوتين
وهي المقصودة والاولي وسيله لها ان صانع ذلك
ليس بنطفة وفي معناها نفي ان يكون طبيعة او علة
علي العموم ودليل هذا الدعوي من الشكل الثاني ان
تقول صانع ذلك فاعل مختار ولا يثني من النطفة وما
في معناها كل طبيعة او علة بفاعل مختار لينتج صانع
ذلك ليس بنطفة وفي معناها ليس بطبيعة ولا علة
عموما ودليل الصغري والكبري سبق قوله وايضا
لا طبع لها في وجود ذلك والا كنت علي شكل الكورة
هذا الزام علي مذهب الخصوم فانهم يقولون ان
الطبيعة المتساوية من كل وجه تقتضي شكلا متساويا
من كل وجه وهو الكروي في المركبات ولذلك فرموا ان
جوهر الفلك لما كان طبيعة واحدة كان كرويا واذا اتقي
الطبع لها فاحري العلة قوله ولا في نحوها هذا مبالغه
في الرد لما يتوهم ان الفاعل المختار يخصص بعض النطفة
بكونه يد او البعض بكونه رجلا والبعض بكونه راسا والبعض
بكونه اذنا الي غير ذلك اذ لا تأثير للنطفة بل والطبيعة
والعلة في شئ من ذلك لما ذكر قبل وان طبعها في نحو
تلك الاجزا المخصصة بالغير والنمو معني واحد فلم يلزم
من تأثير النطفة والطبيعة الاخر فيه اختلاف مطبوها
ووجه الرد بما ذكر ان الوقوف علي مقدار مخصوص في النمو

وانقطاعه عما فوق ذلك مع جوازه يمنع ان يكون النور
ايضا اثر الطبيعة وفي معناها العلة اذ لو كانت اثر الاله
للزم ان لا تقع الذات في نموها ولكانت تنمو به اعلى
ان تعديرها موثرة في النمو لا يدفع لزوم اختلاف مطبوها
ايضا لان النمو الذي في اليد مثلا مخالف في انتهايد
لنمو الاذن وكذلك نمو الانف والرجل وغيرهما مختلف
بل اصابع اليد المتحدة المحل واصابع الرجل واسنان
الغنم مختلفة في نموها وتزوي بعض الاعضاء نموها في
الطول اكثر من العرض وبعضها بالعكس الى غير ذلك
من صفات اختلاف النمو وكل علي ابلغ ما يكون من المناسبة
لصلحته الخاصة به اذ يرض عاقل ان يسند هذا الصنع
العجيب والشكل الغريب لشي من العالم منفردا ومجتعا
فضلا عما ان يسند الى خصوصية موات لا يسمع
ولا يبصر ولا يفهم شيئا كلا والله انما يليق ان يفعله
من ليس كمثله شيء مالك الملك المحيط علمه بكل شيء
الذي لا يتعاصي علي قدرته التامة وارادته النافذة
شي من الكاينات فتبارك الله احسن الخالقين
وللطباعيين هنا تعديرات وهو شي مع ذكره وتسلو
الصحف به وهدم اساساتهم الواهية مستبين لكل
موفق والاطلاع علي مذاهم يدل علي عظيم ما ابتلوا به
والعباد بالله من سلب العقل والايمان والانصاف بضمان

المجانين

المجانين والبله والصبيان نساله سبحانه ان يمن
علينا بحسن المعرفة ونختتم لنا باسرف الخواتم عند
مماننا ويحفظنا من البدع ظاهرا وباطنا في جميع
حالاتنا واوقاتنا فانه لا حول ولا قوة الا بالله والصلاة
والسلام علي سيدنا محمد العروة الوثقى والعصمة الكبرى
لمن تمسك بسنته وسنة الراشدين من اله وصحبه **ص**
ومن هنا ايضا تعلم ان تلك النطفة وسائر العالم لم يكن
ثم كان اذ كله مثلك جرم يعمر فراغا يمكن وجوده وعدمه
وانصافه بما هو عليه من المقادير والصفات المخصوصة
وبغيرها فمحتاج كما احتجنا الي مخصص يخصه بما هو
عليه لوجوب استواء المثلين في كل ما يجب **ب**سبب
وقد وجب لذاتك سبق العدم فكذا يجب لسائر العالم
المماثل لك اذ لو جاز ان يكون بعض العالم قديما والعدم
لا يكون الا واجب للقديم لما ياتي للزم ان يختص احد
المثلين عن مثله بصفة واجبة وهو محال لما يلزم من
اجتماع متنافيين وهو ان يكون مثلا غير مثل فخرج
لك بالنظر في ذاتك وانفقاد التماثل بينك وبين سائر
الممكنات البرهان القاطع علي حدوث العالم كله
علوه وسفله عرشه وكرسیه اصله وفروعه وان
الجميع عاجز عن ايجاد نفسه وعن ايجاد غيرك وان
الجميع مفتقر الي فاعل مختار كما فتقارك وان من شيء

الايسج بجمده ش حاصله انه بعد ما استبان لك
حدوث الزايد من الذات علي النطفة بالضرورة وان
النطفة ونحوها مما يقدر من الطبايع لا اثر لها في شي
من الذات وان فاعل الذات فاعل مختار الغطف هنا
بالاستدلال بذلك الزايد من الذات علي حدوث تلك
النطفة وسائر العالم وان احتياج الجميع الي فاعل مختار
علي حد السوا ولا اثر لبعض منه في بعض البتة ووجه
الاستدلال تحقق المماثلة بين هذا الزايد والعالم كله
اذ لهذا الزايد اجرام محتيزه واعراض قائمة بها وسائر
العالم كذلك والمثلث يجب استواؤه في ما يجب ويجوز
ويستحيل وقد وجب الحدوث لذلك الزايد قطعاً
فكذا يجب لسائر العالم تماثله اياه اذ لو اختلف العالم
بان يكون بعضه قدما وبعضه حادثا لكان مختلفا فيما
يجب وبيان الملازمة ان العدم لا يكون الا واجبا للقديم
وبرهانه ما ياتي من كون القديم لو كان جائزا للقديم
لجاز عليه سبق العدم فيحتاج الي مخصص يخصه
بالوجود بدلا عن العدم المجوز وهو نقض القدم المفروض
فيلزم ان يكون قدما غير قديم وهو تهافت التناقض
وهذا معني قولي والعدم لا يكون الا واجبا للقديم لما
يأتي فهو معترض بين الشرط وجوابه لبيان تلازمها
وقوله لما يلزم من اجتماع المتنافيين هذا لبيان

بطلان

بطلان التالي وهو جواب الشرط أي يلزم علي اختصاص
احد المثلين بحكم واجب ان يكون مثلا غير مثل يعني
لان التماثل يقتضي استواء المثلين في جميع صفات النفس
اي الصفات التي ليس لها وجود مزايدي علي الذات واختصاص
احدهما بحكم واجب وهو لا يكون الا صفة نفسية اولها
لها يوجب افراد احدهما عن مثله بصفة نفسية فلا
يستتركان في جميع صفات النفس فلا يكون اذا مثاله
كيف وقد تحقق انه مثله فقد لزم ان يكون مثلا
غير مثل وهو تباين قول اصله وفرعه يعني بالاصل
ما نشأ عنه غيره بحسب مجري العادة من غير تأثير له
اصلا وبالفرع الغير الناشي كالما للنبات ونحو ذلك
قوله وان الجميع منتقرا الي فاعل مختار يعني لان الطبيعة
والعلة لا يخصان مثلا عن مثل والعالم كله متماثل
ومع ذلك قد اخص كل جزء منه بمالم يثبت لمماثلة وقد
سبق تقرير ذلك في فاعل ذلك والحال واحد ولهذا
المعني استغني عن ذكر ذلك هنا وهو مندرج في التثنية
بقوله كافتقارك قوله وان جميعه عاجز يعني ومن هذا
المعني وجب ان يكون صانع العالم ليس شيئا منه لوجوب
عموم العجز لجميعه فلا يكون فاعله جبرما ولا قايما به
والالعجز كعجزه وسياقي لذلك مزيد بيان ان شأنا الله
تعالى قوله وان من شي الا يسج بجمده يعني لما وجب

الحدوث للعالم وهو كل ما سوي الله جل وعلا ووجب
تجزئ جميعه عما عن التأثير في شئ اي شئ كان وكاننا
الدلالة على ذلك من جهة فطرته صار كل جزء ومن اجزائه
وكل صفة من صفاته ينسب بعظيم اقتضائه الى مبدع
له غاية الكمال وينسب على ذاته العلية وصفاته
الكاملة بلسان الحال ولسان المقال ويعترف
بالمعجز عن الادراك والشكر لمن تحير العقول في كنه
جلاله وتتره ان يكون له من جميع ما يتخيل مثال تبارك
الله رب العالمين وقيل ان التسبيح في الآية على ظاهره
في جميع الموجودات اذ لا يشترط في الحياة والعلم
وغيرهما من الصفات بنية مخصوصة عند اهل السنة
فان قلت برهانكم السابق والاقبي بعد انما ينتجان
الحدوث لجميع الجواهر واعراضها والمطلوب اعم من هذه
وهو حدوث كل ما سوي الله تعالى فلو قدر فيما سواه
جل وعلا ما ليس يجرم ولا قايم به لم ينتهي فيه دليلكم
قلت مذهب المتكلمين انحصار العالم في الجواهر
واعراضها ولهم في ابطال الزايد طرق كلها ضعيفة من
اشهرها طريق التقسيم قالوا كل موجود اما ان يكون
متجزئ او غير متجزئ وغير المتجزئ اما ان يقوم بتجزئ ولا
فالمتجزئ هو الجوهر والقايم به هو العرض وما ليس
بمتجزئ ولا قايم بتجزئ هو الله جل وعلا وصفاته ذاته

فهذه

٢٩
فهذه القسمة وان كانت دائرة بين النبي والاثبات
ضعيفة لان ما انتهى اليه التقسيم وهو ما ليس بتجزئ
ليس نفس حقيقته جل وعلا ولا نفس حقيقة ذاته
فلا تخصم ان يمنع تخصيصه بهما فلا تغيد القسمة المطلوب
والذي اختاره بعض محققي المتأخرين في هذه المسئلة
الوقوف في وجود هذا الزايد وهو الظاهر عندك
فان قلت فبم تنفون على هذا الرأي قدم الزايد
اذ قدر وجوده قلت مختارنا فيه اللجأ الى السمع كان
الله ولا شئ معه واجمع المسلمون على حدوث ما
سوي الله تعالى وحدث هذا الزايد لا يتوقف عليه
السمع حتي يمنع الاستدلال به عليه ومن المتكلمين
من اثبت حدوثه بالعقل فقال هذا الزايد لا يصح ان
يكون الها لوجود الوحدة لانه جل وعلا وسياتي
دليله واذا لم يكن الها لم يتوقف على وجوده وجود
العالم فلا يجب وجوده اذ لا يلزم من عدمه محال فيكون
ممكنا وكل ممكن حادث فهذا الزايد حادث وهو المطلوب
قلت وهو ضعيف لانه تمسك بعكس الدليل وهو
لا يلزم عكسه وانما يلزم طرده وذلك ان توقف وجود
العالم على وجود فاعل له يقتضي وجود وجوده لئلا
يلزم التسلسل او الدور لو قدر جواز وجوده ولا يلزم
من عدم توقف العالم على شئ عدم الوجوب لذلك الشئ

اذ لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وقد كان جلا ولا
 واجب الوجود لذاته قبل ان يوجد العالم وتوجد
 دلالة صوابنا لو نظرت الى تغير صفات العالم
 قبولاً وحصولاً كذلك ذاك علي حدوثها لما ياتي من
 استحالة تغير القديم وذلك حدوثها على حدوث موصوفها
 لاستحالة عروها عنها شئ هذا دليل اخر على حدوث العالم
 والفرق بينه وبين الاول ان المستدل في هذا لم يخص
 نظره ببعض العالم دون بعض بل نظر في جميعه نظراً
 واحداً وبوجه واحد وفي الاول نظر في بعضه وهو
 ذات الانسان حتي اذا حصل العلم بحدوثها ضرورة
 ودلته على وجود فاعل مختار ليس ذاته ولا جزاؤها
 فغطت عليها ساير العالم فان ثبت حدوثها بالتحقق
 المماثلة بينهما وحقق ان صانعها لا يمكن ان يكون ذاته
 ولا شيئاً من العالم فيس في جميع الامور من نفسه ومن
 جملة العالم لنفسه ولغيره وانصرف النظر كله الى من ليس
 كمثل شئ وهو الغني عن كل شئ المتقرر اليه جميع ما سواه
 جل وعلا وتقرير الدليل الذي اشار اليه هنا ان تقول
 العالم كله صفاته حادثه وكل من صفاته حادثه فهو
 حادث ينتج العالم كله حادث اما كون صفات العالم
 حادثه فدليله انها تتغير من وجود الى عدم ومن عدم
 الى وجود قبولاً وحصولاً وكل ما كان كذلك فهو حادث

فينتج

فينتج صفات العالم حادثه ودليل التغير المشاهدة
 في بعضها كالحركة والاصوات ونحوها فانها تشاهد
 طارئة بعد عدم ومعدومه بعد طرورها والقبول فيها
 لا يشاهد فيه التغير كسكون الارض والالوان ونحو
 ذلك فان الارض يجوز ان تتحرك وينعدم سكونها كما
 حاز ذلك في مماثلها من متحرك الاجرام وذو اللوت
 المخصوص مثلاً يجوز ان ينعدم لونه ويتصف بغيره
 من الالوان كما انصف به مماثلة من الجواهر والجواهر
 كلها مماثلة فيستحيل ان يجوز في بعضها ما لا يجوز
 في الاخر من حيث ذاته فاستبان ان صفات العالم كلها
 تتغير اما بالحصول او بالقبول وهذا من غير النقائص الى
 دليل استحالة بقا الاعراض اما اذا التفتنا اليه فصفات
 العالم حينئذ كلها تتغير بالحصول لا بالقبول الى عدم
 والى الوجود تغيراً واجباً واما كون التغير يستلزم الحدوث
 فدليله ان التغير مطلقاً يستحيل على القديم لانه ان كان
 من عدم الى وجود كان وجوده طارئاً بعد عدم وهو عين
 الحدوث وقد فرض قديماً هذا خلف وان كان من وجود
 الى عدم كان وجوده جازئاً بدليل قبوله عدمه وكل جازئ
 لا يقع بنفسه فيلزم ان يكون وجوده وقع بمقتضى
 والغرض انه قديم هذا ايضا خلف **فان قلت** لعله
 جازئ الوجود من حيث ذاته وقديم لعدم علته وطبيعته

فلم يلزم من جوارحه حدوثه قلنا قد سبق بالبرهان ان
 العلة والطبيعة لا اثر لهما البتة في شي من الكائنات
 ولهذا اعرضنا في الاصل عن هذا السؤال وجوابه ايضا
 فتعذر عدم القديم مع وجود علته او طبيعته محال لما
 يلزم عليه من نفي المسبب مع وجود السبب فان قدر ان
 سببه انتفى ايضا بقلنا الكلام الى نفيه وتسلسل وان
 قدر ان النفي مع وجود الطبيعة لطريقتان صدكان محالا
 لان الصد ان طرأ قبل عدم القديم لزم اجتماع الضدين
 وان طرأ بعده لزم عدم القديم لا لسبب وايضا
 فغنيه ترجيح المروج اذ منع القديم السابق وجوده
 لتجدد هذا الصد اوله من منع الصد الطاري لوجود
 القديم فخرج بهذا البرهان صدق الصفة وهي قولنا
 العالم كله صفاته حادثة **واما دليل الكبرى** وهو قولنا
 وكل من صفاته حادثة فهو حادث فهو ما استرنا اليه
 في الاصل من استحالة عرو الموصوف عن صفاته وهذه
 الاستحالة معلومة في كون العالم بالضرورة لانه لا يمكن
 ان يتغير في العقل جرم ليس بمتحرك ولا ساكن ولا يجمع
 ولا مفترق وهي تكفي في الاستدلال بها على حدوثه فتقول
 العالم ملازم ضرورة للاكون الحادثة وكل ملازم للاكون
 الحادثة فهو حادث فالعالم حادث **وان شئت** فاستدل
 باستحالة عرو الاجرام عن الاكون على استحالة عروها

عما عداها

عما عداها من اجناس الاعراض وذلك ان قبول الموصوف
 لجميع صفاته نفي لذاته لا يختلف فيها ولا يطرأ على الذات
 لئلا يلزم التسلسل من احتياج القول الى قبول وهلم جرا
 فلو جاز العرو عن بعضها كجاز العرو عن جميعها لكن العرو
 عن جميعها باطل على الضرورة لما عرفت من استحالة عرو
 الاجرام عن الاكون فيلزم ان لا يجوز عرو الاجرام عن غيرها
 واذا عرفت استحالة عرو الاجرام عن احوادث لزم حدوثها
 ضرورة اذ لو كانت الاجرام موجودة في الازل وصغارها الابل
 حدوثها لا توجد الا فيما لا يزال لزم عرو الاجرام عن جميع
 صفاتها وهو الذي فرغنا قبل من بيان استحالة هذا بيان
 ما يتعلق بالدليل الذي استرنا اليه في الاصل واعلم ان اطلقنا
 فيه لفظ العالم وارادنا بعضه وجه الاجرام بدليل جعله
 موصوفا بصفات قوله لاستحالة عروه عنها الضمير
 في عروه يعود على الموصوف وفي عنها يعود على الصفات
تنبيه اعترض على الصغرى باننا لانسلم ان لذوات
 العالم صفات نائية على وجودها حتى يستدل بحدوثها
 على حدوث موصوفها سلمنا وجودها لكن لانسلم انها
 حادثة فوكلم انها متغيرة من عدم الى وجود وبالعكس
 ممنوع لاننا نقول لا عدم لها اصلا بل هي دائمة الوجود اما
 في موصوفها لكن تارة تكن فيه بظهور حكم ضدھا وتارة
 نظير بانقايه واما مع انتقال من محل الى محل او من قيام

بنفسها الي القيام بمحل وبالعكس والجواب عن الاول ان كل
عقل يجبر ان في ذاته معاني مزايده والصوت عليها كالعلم
واضداده ونحو ذلك ولهذا قال بعض اذكيا المتأخرين
في جواب من منع وجود الاعراض نزاعكم لنا وقولكم لان
وجود الاعراض اما ان تقولوا ان هذا النزاع منكم لنا
موجود او معدوم فان قلتم لا وجود له خرجتم عن طور
العقلا وسقطت عنا وظيفة جوابكم من وجهين احدهما
انكم في عدد من لا عقل له لان من لا عقل له هو الذي
يقول كلاما ثم يردونه علي الفور بقوله ما قلت شيئا
ومن لا عقل له لا يحتاج الي جوابه وثانيهما اقراركم انكم لم
تنازعونا ولا خالفتمونا فقد كفيتمونا مونة جوابكم وان
سلمتم ان نزاعكم لنا وجد منكم فلا شك ان ذلك القواعد
من مزايده علي الذات وهو الذي يعني بالعرض وقد سلمتم
وجود العرض فان قالوا نحن ممن يقول بالخال والواسطة
بين الوجود والعدم فنسلم ان للاجرام صفات مزايده
عليها ولا يلزم من زيادتها ان يكون الاحتمال انها واسطة
بين الوجود والعدم قلنا المحققون علي ان الحال محال
وانه لا واسطة بين الوجود والعدم سلمنا بثبوت الواسطة
فيلزم ان الاجرام تلازم صفات ثابتة وجب لها الحدوث
فيلزم حدوثها ضرورة فقد تم البرهان علي حدوث
العالم علي اكل وجه بحدوث ثبوت هذه الصفات وان لم تنس

الي درجة

الي درجة الوجود فالقبح بعدم وجودها مع تسليم
ثبوتها لا يضر شيئا في دليل الحدوث وانما يضر بالدليل
الاصرار علي عدمها وهو باطل علي الضرورة وقد اطال
المتكلمون معهم في الاستدال علي وجودها من غير
حاجة اليه اصلا والجواب عن الثاني وهو ادعاء الكمون
والظهور ان يودي الي اجتماع الصدين في المحل الواحد
لان الجوهرا اذا تحركت والسكون كان فيه من حركته
اجتمع الصدان فيه ضرورة وايضا فالكمون والظهور اللذان
قاما بالعرض ويتعاقبان عليه ان كان ينعدم احدهما
صن وجود الاخر فقد نقضوا اصلهم في كون الاعراض
ولزمهم ما فرغوا منه وهو ملازمة الجواهر لحوادث وان
قالوا بكمونها وظهورها ايضا لزم التسلسل والجواب
عن الثالث وهو انتقال الاعراض من محل الي محل وعن الرابع
وهو انتقالها من قيام بنفسها الي قيام بمحل وبالعكس ان
كلامنا الامر ين يودي الي قلب حقيقة العرض فان الحركة
مثلا حقيقة انتقال جوهر من حين الي حين فلو قامت
بنفسها او انتقلت هي لزم قلب هذه الحقيقة وايضا
لو انتقلت لزم قيام انتقال بها وذلك الانتقال يتخلل ايضا
فيقوم به انتقال وذلك يودي الي التسلسل وقيام المعني
بالمعني ص وتغيرها حوادث لا مبد لها يودي الي فراغ
مالا نهاية له عدد اقبل ما وجد منها الان لكن فراغ العدد

يستلزم انها طرفة ففراغ ما لا نهاية له من عدد الحوادث
محال فما توقع عليه الان من وجود الحوادث يجب ان يكون
محالا فليزعم ان يكون عدما مع تحقق وجودها شئ اعلم
ان الملك كلها اجعلت على حدوث كل ما سوي الله جل علا
حتى اليهود والنصارى وحتى المجوس ولم يخالف في ذلك
الاستدانة من الفلاسفة وتبهم على ذلك بعض من
ينسب نفسه الى الاسلام وليس له فيه نصيب والاشغال
بتفصيل مذاهيم في ذلك بطول والحاصل منه ان قدمهم
اثنوا قدما خمسة واجب الوجود وسموه عقلا ثم نفسا
وهي لا ودهرها وخللا وصار جماعة من متأخريهم الى ان
العالم العلوي قديم بذاته وصفاته الاحركات فانها
حادثه باستخاضها قديمة بانواعها فلا حركة الا و قبلها
حركة لا الي اول واما العالم السفلي وهو عالم الكون والنصار
وهو ما تحت معمر ذلك القمرفقا لو ان هيولا قديمة وكل
ما فيه من المصور والاعراض حادثه باستخاضها قديمة
بانواعها فلا ولد الا و قبله والد ولا بيضة من دجاجة
ولاد دجاجة الامن بيضة ولا زرع الامن بذرو وتوقى جالبينوس
في قدم ما ادعوا قدمه ومذاهيم مركبة جد الا يرضى
بمقالها من بل ولا مطلق عاقل الامن سلب عقله واما
فانه لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فاذا عرفت هذا
فقلنا وتقدرها حوادث لا مبدلها اي تقدير صفات

العالم

العالم اعترض من الفلاسفة على كبري الدليل الذي استدلنا
به على حدوث العالم وهي قولنا وكل من صفاته حادثه
فهو حادث ووجه الاعتراض انهم قالوا لا لم ان من
صفاته حادثه فهو حادث قولكم لانه لا يبري عنها
مسلم وقولكم فيكون حادثا مثلها ممنوع لان ذلك انما
يلزم لو كانت الحوادث التي لازمت الاجرام لها مبدل فيفتح
به عدد ها ونحن نقول لا يفتح لتلك الحوادث بل ما من
حادث الا وقبله حادث لا الي اول فلا يلزم من قدم الاجرام
على هذا التقدير عروها عن الحوادث اللازمة لها لان
نوعها الذي لا تنفك عنه الاجرام قديم والجواب من اوجه
الاول انه يلزم على وجود حوادث لا اول لها ان يكون
دخل في الوجود وخرج من حركات الافلاك واستخاص
الحيوان ونحوها على الترتيب واحد بعد واحد عدد
لا نهاية له والجمع بين الفراغ وعدم النهاية جمع بين
متناقضتين فيكون محالا على الضرورة ويلزم عليه ان
يكون وجودنا ووجود سائر الحوادث الان محالا لتوقعه
على المحال وهو فراغ ما لا نهاية له والى هذا الجواب اثرنا في
العقيدة بقولنا يودي الى اخره ومن في قولنا من وجود
الحوادث لبيان ما الموصولة قبلها والضمير في عليه يعود
على فراغ ما لا نهاية له فما توقع له على فراغ ما لا نهاية له
الذي انضحت استعماله يجب ان يكون محالا لان ما توقع

علي المحال بمحال ضرورة لان المتوقع لا يوجد بدون المتوقع
عليه والمتوقف في قضيتنا هو وجود الحادث الان وام
تكون في قوله فيلزم ان يكون عدم ما يعود علي الحادث
الموجودة الان وقد اورد المصلحة علي ما منعناه من حوادث
لاول لها سوالا فقالوا ما الزمتونا من استحالة وجود
حوادث لانهاية لها يلزمكم مثله في نعيم الجنة اذ قد قلتم
ان حوادث نعيمها ومتجددات اخراجها وسرورها
لانهاية له وجوابه ان يقال لهم لبستم بلفظ مشترك
وهو لفظ حوادث لانهاية لها فانه يطلق علي وجهين يعني
لانهاية لها بحسب المبدأ اي حوادث لاول لها ويعني لا
نهاية بحسب الاخر اي حوادث لا اخر لها والذي قلتم به
ورددناه الاول وفيه وجدت ادلة الاستحالة من الجمع
بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضتين وغير ذلك وانضم
فيه دليل الجواز واما ما قلناه في الجنة من الحوادث فهو من
القسم الثاني اي الحوادث التي فيها لا اخر لها يعني انها
لا تنقطع ابد احي لا تتجدد بعد هاشي واما كما وجد
منها فيما مضى الي زمان الحال فهو متناه له مبدأ ومنتهي
فلم يلزم فيه الجمع بين الفراغ وعدم النهاية المتناقضتين
ولا غيره من انواع الاستحالة كالزعم فيما ادعيتم وليس من
حقيقة الحادث ان يكون له اخر ومن حقيقته ان يكون
له اول فقد ظهر انتفاء ادلة الاستحالة فيما ادعيناه من

ثبوت

ثبوت حوادث لا اخر لها واما دليل جوارها فانقرر وسياتي
برهانها من وجوب العموم في تعلق قدرته جل وعلا وارادته
بكل ممكن وكذا ساير صفاته المتعلق فيما يتعلق به فلو وجب
ان يكون للحوادث اخر للزم عجز القدرة والارادة عن امثال
ما وقع وهي ممكنة ضرورة واما حوادث لا اول لها فمضى
من المحال الذي ليس متعلقا للقدرة والارادة وقد ضرب
امثالا لما ادعوه من حوادث لا اول لها ولما ادعيناه من حوادث
لا اخر لها مثالين يستبين بهما امر الاستحالة فيما ادعوه وامر
الجواز فيما ادعيناه فمثلوا الاول بملزم قال لا اعطي فلانا
في اليوم الغدا في درهما حتي اعطيه درهما قبله ولا اعطيه
درهما قبله حتي اعطيه درهما قبله وهكذا الا الي اول
من المعلوم ضرورة ان اعطاه الدرهم الموعود به في اليوم
الغدا في محال لتوقفه علي محال وهو فراغ ما لانهاية له
بالاعطاء شي بعد شي ولا ريب ان ما ادعوه من حوادث
لا اول لها مطابق لهذا المثال فان اعطاء الفاعل للفعل
مثلا الحركة في زماننا هذا او في غيره من الزمان المعينة
متوقف علي اعطائه قبله من الحركات شي بعد شي مما لانهاية
له والحركة للفعل في الزمان المعين نظير الدرهم الموعود به
في الزمان المخصوص والحركات التي لا تتناها قبلها نظير
للدراهم التي لا تتناها قبل ذلك الدرهم فيكون وجود الحركة
للفعل في هذا الزمان مثلاً مستحيلاً كما استحالة وجود الدرهم

الموجود به في الزمان المعين للشخص وكذا يلزم ان يكون وجودنا
في هذا الزمان ووجود سائر الحيوات والزروع مستحيلا
لنوقفنا على وجود آباء قبلنا لانهاية لهم وتوقف الزروع
على بذور قبلها لانهاية لها ولا خبر في فصيحتهم كالعيان
ومثال ما ادعيناه نحن في نعيم الجنة ما لو قال الملزم لا اعطي
فلانا درهمي في زمان ما الا اعطيه درهمي بعده وهكذا
لا الي اخر هذا الارباع لعاقلي في جوارحه اذ حاصله الترام
الملزم عدم قطع العطا بعد ابتدائه فاذا كان ممن لا يعرض
لمثله خلق وعده والامر لذاته ولا يعجز عن نفوذ قدرته
وارادته فانا نقطع بوقوع ذلك منه ابد او من به وليس
ذاتك الا الله مولانا جلا وعلا فهذا المثال لا يخفي مطابقة
لما ادعيناه في نعيم الجنة للمؤمنين والماذعية في عذاب
جسم للعلا سعة الغالين بعدم العالم واضربهم من العايبين
وسائر الكافرين نسأله سبحانه ان يجعلنا في الدنيا
والآخرة من حزية الملحجين الذين لا خوف عليهم ولا هم
يجزون امين يا رب العالمين **ص** وايضا يلزم على وجود
حوادث لا اول لها ان يعارض الوجود الازلي عدمه **ب** هذا
وجه ثانيا لا بطلان حوادث لا اول لها وتقريره ان يقول لو
كانت الحوادث لا اول لها لزم اجتماع الوجود الازلي مع عدمه
وبيان الملازمة ان كل حادث من تلك الحوادث مسبوق
بعدم لا اول له وتلك العرصات كلها مجتمعة في الازل اذ لا

ترتيب

ترتيب فيها وحيث الحوادث الازلي ايضا لا اول لها
وذلك الجنس لا يتحقق وجوده الا في حادث من افرادة فيلزم
ان يكون ذلك الحادث ازليا لكن عدمه السابق عليه ايضا
ازلي لما سبق ان عدم كل حادث ازلي فقد لزم مغايرة وجود
الشيء لعدمه لانها ازليان معا واجتماع وجود الشيء مع عدمه
محال على الضرورة وفيه ايضا مصاحبة السابق وهو العدم
للمسبوق وهو الوجود الحادث ومنه الجمع بين المتناقضين
وهو الحوادث والازلية فان قالوا لا نسلم ان العدم بمصاحبة
شي من الحوادث بل العدم قبل جميع الزمان ان يكون لجميع
الحوادث اول وهم يقولون لا اول لها هذا خلف وها فت
في القول ويلزمهم وجود سابق ومسبوق في الازل وذلك
لا يعقل **ص** وان يستحيل عند تطبيق ما فرغ منها بدون
زيادة على نفسه مع زيادة ما علم بين العددين من وجوب
المساواة او نقيضها **ب** هذا طريق ثالث لا بطلان حوادث
لا اول لها وسمي هذا البرهان ببرهان القطع والتطبيق
وتقريره ان يقول لو وجدت حوادث لا اول لها لزم ان يوجد
عددا متغايران وليس احدهما اكثر من الآخر ولا مساويه
والثاني باطل على الضرورة لما علم من وجود احدي النسبتين
بني كل عددين فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا ال
لها باطلا وبيان الملازمة اننا لو نظرنا عدد الحوادث من
الطوفان مثلا الي الازل مع عدد هاهنا الان مثلا الي الازل

لكان عدد من متغيرين علي الضرورة ويستحيل بينهما المساواة
 لتحقيق الزيادة في احدهما والشيء دون زيادة لا يكون
 مساويا لنفسه بعد زيادة ويستحيل ايضا ان يكون
 احدهما اكثر من الاخر لعدم تناهي افراد كل واحد منهما فلا
 يفرغ احدهما بالعد قبل الاخر حقيقة الاقل ما يصير
 عند العد فانما قبل الاخر والاكثر ما يقابلها ونحن لو فرضنا
 الان شخصين احدهما بعد الكوارث من الطوفان الى الارل
 والاخر بعد هاتين الان الى الارل لاستحالة علي مذهبه
 ان تغني احد العددين بالعد قبل الاخر فيمنع ان احدهما
 اكثر من الاخر فقد انضح لك انه يلزم علي وجود حوادث
 لا اول لها ان يوجد عددان ليس بينهما مساواة ولا
 مغاضة فتولي وان يستحيل معطوف علي ان يقارن الذي
 هو فاعل يلزم والضمير المجزوء في منها يعود علي الكوارث
 وبدون زيادة حال من فاعل فرغ وقوله علي نفسه يتعلق
 بتطبيق والتطبيق جعل شي علي شي والمراد هذا نظر احد
 العددين مع الاخر وما الموصولة في قولي ما علم فاعل يستحيل
 والمطبق من الكوارث نظيره في مثالنا ما فرضناه من عدد
 الكوارث من زمان الطوفان الى الارل والمطبق عليه ما فرضناه
 من عدد الكوارث من الان الى الارل وهو في الحقيقة عين
 المطبق لكن بعد زيادة حوادث عليه وهو ما من الطوفان
 الى الان ولاجل قطعنا في هذا البرهان المطبق من زيادة

حوادث

حوادث لنظرة من نفسه بعد زيادتها ينبغي برهان القطع
 والتطبيق من وان يصح في كل حادث ثبوت حكم بفرغ مالا نهاية
 له قبله وهكذا الا الي اول في الاحكام ومن لا نزمها سبق محكوم
 عليه بالفرغ فيلزم ان يسبق الزلي ازليا وان اجيب بالنهاية
 في الاحكام لزم ان ما يتناهي لا يتناهيها من زيادة واحد
 هذا طريق رابع للرد علي الفلاسفة وتقرره ان يقول لو
 وجدت حوادث لا اول لها لزم ان يصح عند كل حادث وجود
 حكم بفرغ مالا نهاية له والملازمة ظاهرة لان صحة الحكم
 تتبع صحة المحكوم به والمحكوم به وهو فرغ مالا نهاية له
 قبل كل حادث صحيح الحكم بذلك عند كل حادث صحيح ضرورة
 لكن هذا الحكم مستحيل لما يذكره الان من البرهان علي ذلك
 فيكون ملزومه وهو وجود حوادث لا اول لها مستحيلا
 لوجوب استحالة الملزوم عند استحالة لازمه فاحوادث
 اذا كلها لا اول ولا وجود لجنسها ولا لشي منها في الارل
 وهو المطلوب وبيان استحالة وجود ذلك الحكم انه لو وجد
 لم يخل اما ان يكون له اول او لا والتالي باطل بقسميه فالملزوم
 وهو وجود الحكم باطل ايضا والملازمة ظاهرة ولما بطلان
 التالي فانما يستبين ببطلان كل واحد بقسميه فيقول
 اما كون الحكم لا اول له فباطل لان من ضرورة هذا الحكم
 ان تسبق كل فرد من افراد حوادث ليحكم عليها بالانقضاء
 فيلزم ان يسبق جنس المحكوم عليه وهو زلي جنس الحكم

وهو اني ايضا سبق الازلي علي الازلي محال علي الضرورة
واما كون الحكم له اول فباطل ايضا لانه يلزم عليه ان
يوجد عدد من متناه في نفسه لكن زدينا عليه واحدا فصار
الجميع غير متناه وبطلان هذا اللازم ظاهر لان زيادة الواحد
علي عدد ما من زيادة شئ متناه والغرض ان المزيل عليه
متناه ايضا فيكون مجموعهما متناهيا ضرورة فالحكم بان
المجموع غير متناه واضح البطلان واما لزوم هذا المحال
علي تقدير انتهاء الحكم فلغرض مثالا علي اصله يتضح فيه
ذلك وذلك ان نرضي في حركة الفلك مثلا وجود حكم في
يومنا هذا بالقضاء ما لا نهاية له من الحركات قبله ثم كذلك
حكم آخر في الحركة التي تلي حركة يومنا هذا قبله ثم هكذا
توالي الاحكام فان فرض تواليها ابد بحيث لا اول لها
وقد عرفت ان الحركات المحكوم عليها فهو القسم الاول من
قسمي التالي الذي بينا انه يلزم عليه سبق ازل وهو جنس
الحوادث المحكوم عليها علي ازل وهو جنس الحكم عليها
بالانقضاء وان فرض ان الاحكام انقطعت بحيث كان لها
اول فهو القسم الثاني من قسمي التالي الذي قصدنا الان
بيان بطلانه فلنرض ان تلك الاحكام توالت علي الوجه
السابق الي تمام الف حركة مثلا حكم عندها ان فرغ قبلها
من حركات الفلك ما لا نهاية له ثم انقطع الحكم بحيث لم يحكم عند
الواحد والف بانه فرغ قبلها ما لا نهاية له من الحركات فيلزم

علي

علي هذا ان يكون ما قبل الواحد والف من حركات الفلك عددا
متناهيا اذ لو كان غير متناه لما انقطع الحكم عليه بذلك
كالم ينقطع فيمادونه لكن قد حكم عليه عند تمام الالف
مجموعا الي الحركة الواحدة التي تلي الالف قبلها بعدم النهاية
اذ الغرض ان اول الاحكام الحكم الذي وجد عند تمام الالف
والحكم قبله فتبين ان عدم النهاية المحكوم به علي مجموع
الحركات التي قبل الالف ان ما جاز من الزيادة فيها للحركة
الواحدة التي تلي الالف قبلها بل وعدم النهاية للحركات
في سائر الاحكام بقول ان سببه زيادة هذه الحركة
الواحدة فيها لان ما قبل هذه الحركة متناه والاول وجد
الحكم عليه بعدم النهاية والغرض وجوب انقطاعه
وبعدها متناه ايضا اذ بعد النهاية والغرض وجوب
انقطاعه وبعدها متناه ايضا اذ بعدم النهاية اعلاه
الف حركة ولا ريب انها متناهية فاذا اسبب لعدم النهاية
في جميع الاحكام الزيادة تلك الحركة الواحدة فقد لزم ان
ما يتناهي وهو ما قبل تلك الحركة الواحدة وما بعدها
من الحركات صار لا يتناهي بسبب زيادة حركة واحدة فيه
وهي الحركة التي تلي الالف قبلها **وان شئت** فاقصر
علي ذكر ما قبل هذه الحركة فانه يتناهي وقد صار لا يتناهي
عند زيادة تلك الحركة عليه وهو اقرب واظهر والله اعلم
ولا يخفى عليك اجر مثل هذي في سائر ما قالوا به من حواش

لاولها وبعد هذا البيان لا يبقى عليك اشكال في لفظ العقيدة
وبالله التوفيق والاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
فصل ثم نقول يجب ان يكون هذا الصانع لذاته
ولسائر العالم قد بما اي غير مسبوق بعدم والا لا اقتصر الي
محدث وذلك يودي الي التسلسل ان كان محدثه ليس
اثر له او الي الدوران كان والتسلسل والدور بحالات
لما في الاول من فراغ لا نهاية له بالعدد وفي الثاني من
كون الشيء الواحد سابقا علي نفسه مسبوقا بها من
اعلم ان العدم يطلق في مقتضى اللسان باز معنيين
ويطلق علي ما نوات علي وجوده الازمنة وكر عليه
الجديد ان الليل والنهار ومنه قوله تعالى كالفرجون
القديم وهذا الاعتبار يقال اساس قديم وبنو قديم
وهذا الاعتبار مستحيل في حقه جل وعلا اذ وجوده
ليس وجودا زمانيا ولا نسبة للزمان الي وجوده البتة
اذ هو من صفات المحدث فيكون هادئا ضرورة فان
الزمان اما عبارة عن مقارنة متجدد لمتجدد اي حادث
لحادث كمقارنة السفر لطلوع الشمس مثلا فثبت فرع
وجود حادثين مقترني الوجود لانه نسبة بينهما والنسبة
يتأخر وجودها عن وجود المنتسبين ولا متجدد في الازل
فلا زمان والتجدد لو وجوده جل وعلا وصفات ذاته
العلية محال فنسبة الزمان اليه تعالى محال علي الاطلاق

في الازل

في الازل وفيما الازل واما عبارة عن حركات الافلاك وما
يرجع اليها من الساعات واخرها وتعاقب الليل والنهار
اذ الليل عبارة عن مغيب الشمس تحت الافق والنهار
عبارة عن ظهورها فوق الافق وذلك في الحقيقة عبارة
عن مسير الفلك الاعظم معدل النهار بها تحت الافق او
فوقه علي ما ترجم الفلاسفة والساعة عبارة عن سير
معدل النهار وخمس خمس عشرة درجة اي خمسة عشر
قسما من ثلاث مائة وستين قسما متساوية قسم الفلك
بها اصطلاحا والزمان بهذا المعني هو الوجود كثير في
تعارف اهل العادات ولا شك في انعدام الزمان بهذا
المعني ايضا في الازل اذ لا فلك فيه ولا حركة لما عرفت
من برهان حدوث كل ما سوي الله جل وعلا ويستحيل
ان يمر عليه جل وعلا الزمان بهذا المعني لانه انما يمر علي
الافلاك وما حاطت به مما سجن في جوفها حتي يمر عليه
الازمنة من الساعات والليل والنهار وفصول السنة
واسمها بحسب تحرك الافلاك فوقه وتحتة وظهور
الشمس وارتقاءها فوق الافق وغيبتها وانخفاضها
تحت الافق ليتعبد بذلك اعراضه المتجددة من نقطة ونوم
وصحة وسقم وحياة وموت ونحو ذلك وتتعبد معايشه
المقدرة خزينا وصيفا وربعا وشتا تدبير من ليس كمثل
شي لا اله الا هو رب كل شيء تبارك وتعالى ومن تتر ان

تخيط به الامكنة او يتحدد او يتغير له صفة كفى يتصور
ان يكون له مع شيء من العالم اتصال او انفصال فقد انقزع
لك ان الزمان على كلها الاعتباري انما هو من صفات
الحوادث ولا يتعبد به الا ما هو حادث فالقدم اذا باعتبار
خاص بالحوادث وقد يطلق القدم على ما لا اول لوجوده اي
وجوده اذ لم يسبقه عدم والقدم باعتبار هذا المعنى
الثاني هو الثابت له جل وعلا والدليل على وجوبه له
جل وعلا انه لو لم يكن قدما لكان حادثا اذ لا واسطة
بينهما في حق كل موجود لكن كونه حادثا محال لانه
يوجب افتقاره الى محدث لما عرفت من وجوب افتقار
كل حادث الى محدث ثم ينقل الكلام الى محدثه فيكون
حادثا كالاول فيفتقر ايضا الى محدث فان كان محدثه
الاول الذي كان اثره لزم الدور وان كان غيره لزم في
الغير ما لزم فيه وتسلسل والتسلسل محال لما عرفت من
استحالة حوادث لا اول لها والخصوم القايلون بذلك
سلموا ان التسلسل في الاسباب والمسببات مستحيل
فان قيل اذا قلتم بتقديم لا اول له ففيه اثبات اوقات
متعاقبة لا اول لها لان الوجود لا يعقل الا في وقت وثبوت
اوقات لا اول لها ممنوع لما قررتم في حوادث لا اول لها فقد
قررتم من التسلسل لوقفتم فيه فالكواب منع الملازمة
لما عرفت ان حقيقة الوقت والزمان لا وجود لهما قبل وجود

العالم فقله ان الوجود لا يعقل الا في وقت باطل والى
ابطال التسلسل اثرت بقولي في العقيدة لما في الاول
اعني التسلسل من فراغ ما لا نهاية له اعني وقد مر
بيان استحالة والباق في قوله بالعدد بمعنى في اي ما لا
نهاية له في عدده واما ابطال الدور فاليه اثرت بقولي
في العقيدة وفي الثاني يعني الدور من كون الشيء الواحد
سابقا على نفسه مسبوقا بها اما لزوم سبقيته على نفسه
فلان صانعه اثر له فيجب ان يتقدم على صانعه لوجوب
سبق المثر على الاثر لكنه هو ايضا اثر لصانعه فيجب ان
يتقدم ايضا صانعه عليه لعين ما ذكر فلزم ان يتقدم على
نفسه بمرتين لان مقدم على صانعه المتقدم على نفسه
والمقدم على المتقدم على الشيء مقدم على ذلك الشيء ضرورة
وكذا ايضا يجب ان يتاخر على نفسه بمرتين وهو الذي
عنيت بقولي مسبوقا بها وذلك لانه اثر لصانعه فيتاخر
عنه وصانعه اثر له فيتاخر الماخر عن الماخر عن الشيء موخر
عن ذلك الشيء ضرورة وبالجملة فاللازم في الدور ان يتقدم
حصول الشيء على حصول نفسه بمرتين وان يتاخر حصول
عن حصول نفسه بمرتين والتقدم والتاخر على ما ذكر
متلازمان ولظهور برهان قدم الصانع وانقا الشبهة
فيه لم يقل أحد من العقلاء بحديث صانع العالم **قوله**
في تفسير القديم اي غير مسبوق بعدم تنبيه منه على

ان المختار في القدم انه صفة سلبية وقد افادته المحققون
من المتأخرين اذ قيل هو صفة نفيسة اي ليس بزيادة على
الذات ومرجعه الى الوجود المستمر ان لا يرد بانه لو كان
نفسيا للوجود لما عر عنه موجود كيف والحق في اول
الزمينة وجوده لا يتصق بالعدم وانما يطرا عليه بعد ذلك
اذ اتالت على وجوده اللازمة والصفة النفيسة لا تكون
طارئة وقيل هو صفة معني اي صفة وجودية زائدة
على الذات كالعلم والقدرة ونحوهما من صفات المعاني ورد
بانه يلزم ان يكون هذا القدم الموجود في حقه تعالى
قدما لاستحالة انصافه تعالى بالحوادث ولانه لا يعقل
وجود في الازل عاريا عن وصف القدم ويجب ان يكون
بعدم موجود زائد على ذلك القدم قايما به والالزام يقضي
الدليل ثم ينقل الكلام الى قدم القدم فيلزم فيه مثل ما لزم
في الاول ثم كذلك ويلزم التسلسل وقيام المعني بالمعني
وهذه الاصول الثلاثة مفررة ايضا في صفة البقاء فقول
هو نفسي اي عبارة عن الوجود المستمر فيما الازل وقيل
صفة معني اي وجود زائد على وجود الذات كالعلم ونحوه
وقيل صفة سلبية اي عبارة عن نفي عدم اللاحق بعد
الوجود وهو التحقيق ايضا والاعتراض عن الاولين هنا
كالاعتراض عليهما في صفة القدم سواء **فايدة**
حقيقة الدور توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبته

او بمرتبتي

او بمرتبتي او بمراتب وحقيقة التسلسل هو ترتيب امور
غير متناهية ووجه استحالة تقدم **فصل**
ثم نقول ويجب ان يكون باقيا اي لا يلحق وجوده عدم
والا لكانت ذاته تقبل ما فيحتاج في ترجيح وجوده الى
مخصص فيكون حادثا كيف وقد مر بالبرهان انما هو
قدمه ومن هنا تعلم برهان ان كل ما ثبت قدمه استحالة
عدمه **ثم** قد بينا قبل ان المختار في البقاء انه عبارة عن
سلب عدم اللاحق للوجود والدليل على وجوب هذه
الصفات له جل وعلا انه لو قدر لحق عدم له تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لكانت ذاته العلية فيقل الوجود
والعدم لغرض انصافهما ولا يتصق ذات بصفة حتي
تقبلها لكن قبوله جل وعلا للعدم محال اذ لو قبله لكان
هو الوجود بالنسبة الى ذاته سياتي اذ القول للذات
نفسيا لا يختلف فيلزم افتقار وجوده الى موجد يرجحه
على عدم الجائز فيكون حادثا كيف وقد ثبت بالبرهان
القطعي وجوب قدمه فيان لك هذا البرهان ان وجود
العدم يستلزم ابد او وجوب البقاء وان تجوز عدم اللاحق
بوجوب ثبوت عدم السابق فخرج لك هذا البرهان
قاعدة كلية وهي ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه لان
العدم لا يكون ابدا الا واجبا للقديم **وهذا** البرهان الذي
ذكرنا لوجوب البقاء مختص وهو مع اختصاره قطعي لا شبهة

في شيء من معدمانه والدليل المشهور بين المتكلمين فيه
طول وتقسيم لم يجمع علي بطلان جميع اقسامه وذلك
انهم يقولون لو طرأ العدم علي القديم لوجب ان يكون له
مقتضي اذ طرأ امر لنفسه بغير مقتضي لاسيما ان كان
مرجوها كهذا محال ضرورة والمقتضي اما بالاعتبار او لا
والمقتضي المختار لا يفعل العدم اذ ليس بفعل وغير المختار
اما عدم شرط او طرأ بان ضل باطل ان يكون عدم شرط
لان ذلك الشرط ان كان قد يما نفلنا الكلام الي قدمه
ولزم التسلسل وان كان حادنا لزم وجود القديم في
الازل بدون شرطه وهو محال وباطل ان يكون طرأ بان
صند لانه ان طرأ قبل انعدام القديم لزم اجتماع الصدين
وان طرأ بعد انعدامه فقد انعدم القديم بغير مقتضي
لاستحالة تاخر المقتضي عن اثره وايضا يلزم من الصند
ترجيح المرجوح ولا قل من المساوي اذ دفع القديم السابق
وجوده لطرأ بان صنده او لا من العكس وايضا فالصند ان
قام بالقديم لزم اجتماع الصدين والابطال اقتضاؤه
بعدم اختصاص واعلم ان يمثل هذا البرهان استدلال
ائمة السنة رضي الله عنهم علي استحالة بقاء الاعراض
قالوا بل بنفس وجودها تنعدم ولا بقاء لها اضلا وسوا
ما شوهده فيه ذلك كالحركات والاصوات اولاك الالوان
والاعتقادات قالوا لانها الوقيت لاستحالة عدمها لما ذكر

في التقسيم

في التقسيم فالزمو مثل ذلك في الجواهر مع انها تبقى ويصح
عدمها فاجابوا بان شرط بقاءها امدادها بالاعراض
فاذا اراد الله اعدامها قطع عنها خلق الاعراض ومذهب
القاضي ان الاعدام يصح ان تكون مستقلة للقدرة والزم صحة
اضافة العدم السابق الي المؤثر فان معقول العدم لا يتحقق
وفرق بان السابق مستمر والمستمري يستغني عن المرجح واللاحق
طارى ومقتضاه ترجيح طرأ في الممكن وترجيح الممكن لا يستغني
عن المؤثر فلاجل هذا اتردد في بقاء الاعراض وخبر المعجز
في المعالم بصحة بقاءها وقدم الاستدلال لما اعتقدوا
ان الباقي باق ببقا وان الجواهر انما يصح بقاءها والقيام
البقا بها قالوا الوقيت الاعراض لزم قيام المعنى بالمعنى
وهو محال وقد تقدم ان التحقيق في البقاء خلافه من
ومن هنا تعلم ايضا وجوب تنزهه تعالى ان يكون حرا
او قايما به او محاذيا له او في جهة له او مرقسا في ضياله
لان ذلك كله يوجب مماثلة للحوادث فيجب له ما وجب
لها وذلك يقدح في وجوب قدمه وبقاياه بل وفي كل
وصف من اوصاف الوهية شى يعني انك اذا علمت وجوب
وجوده جل وعلا وانه لا يقبل العدم السابق لوجوب
قدمه ولا العدم اللاحق لوجوب بقاياه علمت استحالة
هذه الامور كلها في حقه تعالى لاستلزامها مماثلة لما قام
البرهان علي وجوب حدوثه وهو الجواهر والاعراض قوله

ومن هنا الإشارة الى وجوب قدمه وبقائه وقوله جرما
اي مقدار استغل فراغا فينا ول الجواهر المفرد والمركب
منه وهو الجسم وذلك لان الجرم ملازم للحركة او السكون
لان التحيز صفة نفسية له فان بقي في حيزه فهو ساكن
وان انتقل عنه فهو متحرك والحركة والسكون حادثان
وقد سبق برهانه واخصرني في ذلك ان تقول الحركة
لا يكون ازلية لعدم امكان بقاها وللزميتها سبق الكون
في الخبر المستغل عنه والازلي لا يكون مسبوقا بغيره
والازلي ايضا يلزم بقاؤه واما السكون ايضا فلا يكون
ازليا والا لاستحال عدمه فيستحيل ان يتحرك الجرم
دايما والعقل والمساودة يكذبانه فيقول علي هذا في
نظم الدليل علي حدوث الاجرام لو وجد جرم في الازل
لم يخل ان يكون فيه متحركا او ساكنا لكن التالي باطل بقتنيه
فالقدم مثله وبالجمله فالحركة والسكون لا يكونان الا حادثين
ضرورة فالازمهما وهو الجرم يجب حدوثه ويتعالي من
وجب له القدم والبقاء ان يكون حادثا وايضا فلو كان جرما
لجاز ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر لاستحالة وجود جرم
لا نهاية له فيحتاج الي تخصيص يخصه عما هو عليه
من المقدار دون غيره من المقادير الجائزة فيكون حادثا
وهو محال وايضا فلو كان جسما مركبا من جزئين فاكتر للزم
ان يقوم بكل جزء صفة العلم والقدرة والحياة وسائر

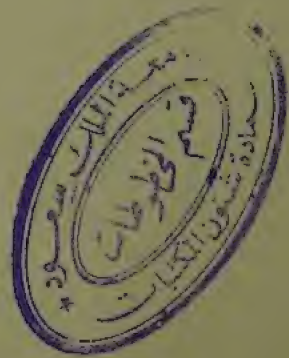
صفات الاله لاستحالة وجود قديم غير له وليل يلزم
الافتقار الي المخصص في ترجيح يعني الاجزا بقيام الصفات
بها دون بعض لكن قيام الصفات بكل جزء محال لانه
يوجب تعدد الاله وسياقي برهان وجوب الوحدة انية
له جل وعلا واما ادعاء ان الصفة الواحدة تقوم بالمجموع
فلا يخفى بطلانه وانه يلزم عليه التقسيم ما لا يصبغ انفسه
واذا عرفت هذا عرفت استحالة التجزية التي اثبتها النصارى
لا الهتم تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا فانهم اعتقدوا
ان معبودهم جوهر ابي اصل الاقانيم وذلك انه له عندهم
ثلاثة اقانيم اقنوم الوجود ويعبرون عنه بالاب واقنوم
العلم ويعبرون عنه بالابن والكلمة واقنوم الحياة ويعبرون
عنه بروح القدس ثم قالوا ان مجموع الثلاثة الاله واحد
فجمعوا بين تقيضين وحدة وكثرة وجعلوا الذان تركيبا
من مجرد احوال لا وجود لها او وجوده واعتبارات لا توجد
الا في الازدهان وذلك غير معقول العاقل والا قنوم كلمة
يونانية والمراد بها في تلك اللغة اصل التي ويعني بها
النصارى الاصل الذي كانت عنه حقيقة الالههم وقد
طلبوا في دليل الحصر في الثلاثة فقالوا لان الخلق والابدا
لا يتأتى الا بها فقبل لهم والارادة والقدرة لا يتأتى الا بها
الا هما فاجابوا بان الاقانيم خمسة واذا استحال ان يكون
تعالي جرما استحالة وصفه بالصغر والكبر الذي هما

من اوصاف الاجرام قوله او قايما به يعني الجرم لانه يوجب
ان يكون عرضا مفتقرا الى محل يقوم به وقد سبق برهان
حدوث الاعراض بتغيرها قبولها وحصولا والرب جل ولا
يستحيل عليه التغير مطلقا ويجب له القيام بنفسه
اي لا يفتقر الى محل ولا مخصص اما عدم افتقاره الى
مخصص فلو جوب القدم والبقا لذاته ولصفاته واما
عدم افتقاره الى محل فلو جوب انضافه بالصفات العلية
الوجودية من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع
والبصر والكلام من العلم ولو كان مفتقرا الى محل لكان
صفة معني من المعاني والصفة لا تنصف بشئ مما سبق
وايضا فلو كان مفتقرا الى محل لم يكن بالالوهية اولى من المحل
الذي افتقر اليه فلو فرضنا انهما الاهان لزم تعدد الالهة
واذا استحيل افتقاره الى محله استحالة اتحاد به ومعني
الاتحاد صيرورة الشئين شيئا واحدا وهو محال مطلقا
في القديم والحادث وبرهانه ان احد الشئين ان اتحد
بالآخر فان بقيا على حالهما فهما اثنان لا واحد فلا اتحاد
واي عدم ما كان الوجود غيرهما وان عدم احدهما دون
الآخر امتنع الاتحاد لان المعدم لا يكون عين الوجود
واذا عرفت استحالة افتقاره الى محل واتحاده به فكذا
يستحيل قيام صفته بذاته غيره واتحادهما به فيبطل
ما قالت النصارى اهلكم الله ان اقنوم الكلمة اتحد بناسوت

عيسى

الصلوة والسلام واختلفوا في معني الاتحاد فمنهم من قال
ان الاتحاد يرجع الى قيامها به كما يقوم المرض بالجواهر
وهذا يوجب مفارقة لذات الجوهر الذي هو مجموع
الاقانيم الثلاثة عندهم ضرورة ان المعني الواحد لا يقوم
بذاتين فيكون الباقي بعض الاله لا الها وعيسى ايضا قام به
بعض الاله فلا يكون الها وقد لزم على من ذهبهم عدم الاله
وفيه ايضا القول بانتقال المعني وهو محال على الصفات
المرضية فكيف بما هو نفسي عندهم وايضا فاخصاص
الاتحاد باقنوم الكلمة دون روح القدس الذي هو اقنوم
الحياة بل ودون الوجود نفسه يحتاج الى مخصص وايضا
فالاتحاد ان كان واجبا لزم قدم الناسوت وان كان جائزا
افتقر الى مخصص ويلزم منه جواز زواله فتكون الوهية
عيسى جائزة وذلك يقتضي الى مثله في واجب الوجود وهو
محال وايضا الاتحاد اما ان يكون وصف كمال فيجب للذات
الارلية اولوان كان صفة ذم فقد وصفوه بالتقايص
وايضا يطالبون بتخصيص ناسوت عيسى بهذا الاتحاد
دون غيره فان قالوا وجه الاختصاص ما ظهر على يديه
من احيا الموت ونحوه ورد عليهم ما ظهر على يد موسى عليه
السلام من احيا العصاة ثعبانا ونحوه بل ويلزمهم ان
يجوز والاتحاد الكلمة بكل حادث حتى الخنافس والخشنة
لان قصاري ما انعدم منها على اصلهم دليل الاتحاد وابعاج

ارباب العقول ان الدليل يلزم طرده لا عكسه فلا يلزم اذا
 من عدم دليل الاتحاد في هذه الحوادث في عدم المدلول
 الذي هو اتحاد الكلمة بها وما اخش مذهب بعضني الى تجويز
 ان يكون الخنفسا والجمل وغيرهما الهة ومنهم من فسر هذا
 الاتحاد بالاختلاط والمزج كاختلاط الخمر والماء ونحوهما من
 المذيعات وجميع ما ورد علي الاول يرد علي هذا ويريد
 بان الاختلاط من احكام الاجسام فكيف يعقل في الكلمة
 التي هي خاصية الذات الانزلية قال المعتزج وسمعت
 من بعضهم عند المباحثة يقول نسبه نسبة ضياء الشمس
 من الشمس في مشرقه علينا ولم يفارق الشمس
 ولم يعلموا ان اضواء الشمس اجسام مضيئة كثيرة بعضها
 يتصل بما اشرق عليه وبعضها يتصل بغيره وان هذا
 من الخاصية المتجدة ومنهم من فسره بالانقطاع كالنطاق
 صورة النقص في الشمع وهذا باطل فان نفس النقص
 لم يحصل فيما طبع فيه وانما حصل فيه مثاله فتبين ان
 المذهب غير معقول وهم اخس الفرق وارذلها افهاما
 وادراك الحقائق علي مثلهم عسير وقد قالوا ان عيسى
 صلب فقيل لهم كيف يصلب الاله فقالوا المصلوب ان
 الناسوت فقيل لهم كيف ينفرد بالصلب الناسوت دون
 اللاهوت وقد اتحد اثم قد ورد في انجيلهم ما يشير الي
 تعبد المسيح وخضوعه وخشوعه للرب سبحانه



والتزامه

والتزامه احكام العبيد من التذلل وطلب الجحش من الله
 تعالى حتي قال انا ماضي الي ابي وابيكم والهي والكم
 فان كانوا يتسكون بلفظ ابي فقد قال وابيكم فبالعني
 الذي اثبت الابوة لهم من التربية واللفظ ثبت له
 وقوله والهي تصرح باثبات الالهوية لغيره وعن اصحاب
 المقالات الي بعض الصوفية القول بالاتحاد وربما اتخذوا
 ذلك من شطحات تنقل عن بعضهم كقولهم ما في الجبة
 الا الله وانا الحق ونحو ذلك وبعض علماء الطريق يناولهم
 ويترهم عن القول بمثل هذا المقالة ويقال ان السالك
 ربما طارت عليه حالة لا يشاهد فيها غير الله تعالى
 فتغيب نفسه منه فضلا عن غيرها ويعبرون عن
 هذه الحالة بالغنا فيجري علي لسانه مثل هذه الالفاظ
 وهي حالة سكره وغلبة واذا مرجع الي صحوه واحساس
 نفسه لم يصدر منه شيء من ذلك ويعذر بذلك لومتهم
 من واحد هم بذلك وحكم بالقتل كفتوي الجنيد في العلاج
 قوله او محاذياله اي قريبا منه اما قرب اتصال حتي
 يكون الجرم مكانا له يتمكن عليه او قرب انفصال حتي
 يكون في جهة له وكلاهما محال لانها من خواص الاجرام
 قوله او في جهة له اي للجرم فليس فوق شيء من العالم
 ولا تحته ولا امامه ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن
 شماله لان الجهة تستلزم التحيز وكل متحيز فهو جرم

وانه جل وعلا ليس يجرم وقد سبق بيانه ولم يقل بالجهة
الاطرافتان من المستدعة وهم الكرامية والحشوية وغير
من الجهات جهة فوق ثم اختلفت الكرامية بعد ذلك ففهم
من قال انه مما تر للعرش تعالى عن ذلك ومنهم من زعم
انه مبين له ثم اختلفوا حولهم من زعم انه مبين بمسافة
متناهية ومنهم من زعم انه مبين بمسافة غير متناهية
والحشوية حملت الاستواء في الالة على ظاهره وامتنعت
من التأويل وسياتي ان شاء الله تعالى الكلام على بعض
ما اشكل من ظاهر القرآن والحديث في موضع يتوهم هذا
قوله او مرسم في خياله فالضمير يعود على الجرم اي ان
كان له خيال لانه يرسم في الخيال الاجرام واعراضها
وبالجملة فقد قامت البراهين القطعية على وجود الذات
العلية موصوفة بصفات كاملة لا يحاط بها وعلى قيامه
جل وعلا بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر
بالبال واستحالة انصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث
والعجز بعد هذا عن الادراك واجب ولا يعرف الله الا الله جل وعلا
لعمري لقد طغت المعاهد كلها وسرحت طرفي بين تلك المعالم
فلم ار الا واضعا كف حارير على ذقن وقار عاين نادوم
قوله لان ذلك كله يوجب مماثلته للحوادث اي مساوئ
لها في صفاتها النفسية لان كل موجودين لما ان
يستويا في صفة النفس اولا فان تساويا فهم امثلاث

وان لم

وان لم يتساويا في صفات النفس فلا يخلو اما ان يصح
اجتماعهما اولا فان لم يصح ففقدان وانصح فخلا فان
وكل مثلين فانه يلزم استواءهما في كل ما يجب لاحدهما
وفي كل ما يجوز عليه او يستحيل فلهذا الواجب جل
وعلا بشي مما سبق للزم مماثلته للاجرام واعراضها
وذلك يستلزم ان يساويها فيما يجب لها من الحوادث
وقد سبق وجود قدمه وبغايه وهذا معني قولي يجب
له ما وجب لها وذلك يعده اي اخره والاستدلال على
هذا المطلب بالقياس الاقتراني ينتظم من الشكل الثاني
فتقول الله جل وعلا ليس بحادث وكل متصف بواحد
من تلك الامور المذكورة فهو حادث فينتج الله جل وعلا
ليس بمتصف بواحد من تلك الامور المذكورة هذا ان
ايتت بالدليل مجملها جميعها وان فصلته لكل واحد قلت في
الاول وهو استحالة ان يكون جرم الله جل وعلا ليس
بحادث وكل جرم فهو حادث فينتج الله جل وعلا ليس يجرم
ثم امض على ذلك اي اخرها قوله بل وفي كل وصف
من اوصاف الوهية يعني كوجوب الوحدة اية له ووجوب
نفوذ قدرته وارادته في كل ممكن ووجوب احاطة علمه
بكل معلوم ونحو ذلك لان هذه الاوصاف لا تجب للحوادث
فلكذا لا تجب لما مثلها **فصل** ويجب لهذا الصانع
ان يكون قادرا والاما وجدك ش تقرير البرهان الذي

اشارة اليه بالقياس الاقترافي لانه اسهل ووفق ان كان
الموافق لفظه انما هو الاستثناي وسببونه اخر عند
شرح لفظه ان نقول انه تعالى موجد بالاختيار وكل موجد
بالاختيار فهو قادر ينتج انه تعالى قادر ودليل الصغرى
يستبين بابطال ان يكون فعله جل وعلا بطبيعة او علة
موجبة وقد سبق برهان ذلك عند ذكر دليل حدوث
العالم وسنعيد قريبا برهان ذلك بانه مما سبق عند كلامنا
على كونه تعالى مريدا واما الكبرى فواضحة لان الموجد
بالاختيار هو الذي يصح منه الفعل بدلا عن الترك والترك
بدلا عن الفعل وهذا بعينه معنى القادر وانما قيدنا
الايجاد بالاختيار لانه مستلزم للقدره وسائر الصفات
الاتية اما الايجاد بالذات كاجاد العلة والطبيعة لوصح
فلا يستلزم ان يكون تلك العلة او الطبيعة قادرة ولا
مريدة ولا عالمة ولا هية فالاجاد بالاختيار لما حقق
بالبراهين القاطعة سهل معه اثبات هذه الصفات سهوة
لا يحتاج معها الى كبير نظر فقوله والالما اوجدك يعني
الايجاد الذي سبق بيانه عند الاستدلال بالنفس وهو
الايجاد بالاختيار ونظم الدليل على لفظه ان نقول لو لم يكن
صانعك قادرا لما اوجدك وبيان الملازمة انه اذا لم يكن
قادرا كان عاجزا والعاجز لا يتاخر منه فعل ولا ترك فان قيل
لعل الصانع طبيعة او علة فلا يلزم من عجزه عدم فعله

فالجواب

فالجواب انه سبق ان صانع ذلك وسائر العالم لا يكون الا
مختارا ويستحيل ان يكون طبيعة او علة وبطلان الثاني
وهو عدم ايجادك ظاهرا مما سبق اول العقيدة من البرهان
على وجود الصانع ص ومريدا والالما اختصت بوجود
ولا مقدار ولا صفة ولا زمان بدلا من تعارضها الجائز
فيلزم اما قدمك واستمرار عدمك وهما محالان على المريد
هو من له صفة ترجح وقوع احد طرفي الممكن وان شئت
فقل هو القاصد لوقوع احد طرفي الممكن ونظم الدليل
على انه تعالى مريد لكن على غير النظم الذي اشترانا اليه
في العقيدة ان يقول انه جل وعلا خصص الحوادث باحد
الطرفين الجائزين عليها وكل من كان كذلك فهو مريد فينتج
انه جل وعلا مريد اما الصغرى فواضحة اذ لا يخفى انه
ما كان وجود الممكنات وعدمها بالنسبة اليها سواء لا يجب
احدهما ولا يستحيل بل هما جائزان على السواء ثم انه جل وعلا
اوجد هذا الممكن فبالضرورة انه تعالى هو الذي خصه
باحد الطرفين الجائزين عليه وهو الوجود ولم يبقه
على الطرف الاخر الجائز وهو العدم وكذا الوجه على مقدار
مخصوص في ذاته فخصه ايضا بذلك بدلا عن الطرق الاخر
وهو ان يكون اكبر من ذلك المقدار واصغر وكذا اخصه
بالوجود في ساعة كذا من يوم كذا في شهر كذا في سنة كذا
بدلا عن الوجود المتعدي على ذلك او المتأخر وكذا اما يتعلق

بالألوان وسائر الاعراض بنوع من ذلك بدلا عن تركه الي
مقابلته واما بيان الكبري فلا ترجيح وقوع احد الطرفين
المستويين بغير مرجح محال ويستحيل ان يكون المرجح نفس
ذلك الممكن لانه يلزم عليه ان يكون مساويا لذاته راجحا
لذاته وايضا فلا بد ان ترجح له من ذاته الوجود كان واجب
الوجود بذاته فيلزم قدمه وان ترجح له من ذاته العدم
وجب استمراره فلا يوجد ابد الا ان المرجح الذي
يستحيل عدمه وكلا القسمين باطل فتعين ان يكون المرجح
خارجا عنه من جهة فاعله والسبب يقتضي ان لا مرجح لاختصاص
الممكن باحد الجائزات عليه بدلا عن مقابلة الا الارادة وهي
قصد الفاعل الي فعل ذلك الجائز وان شئت قلت اختياره
له فان قلت لعل المرجح لوقوع احد الطرفين صفة
القدرة فالجواب ان القدرة تنسبها الي جميع الممكنات
نسبة واحدة فاما بالاعتناء بايجاد هذا الممكن علي
المختص بدلا عن مقابله وفي هذا الزمان المختص
بدلا عن المتقدم والمتأخر والازمان كلها بالنسبة الي القدرة
العديمة سواء لا بد اذا من تخصيص الفاعل هذا الزمان
للفعل وحينئذ يوجد بعد مرتبة الفعل فيه وكذا لا بد ان
يرجح الوجود بدلا عن العدم ثم تتعلق به القدرة وقس علي
ذلك كل ممكن ولهذا يقولون القدرة عبارة عن الصفة
المؤثرة علي وفعت الارادة فان قلت لعل المرجح تعلق العلم

بوقوع

بوقوع ذلك الممكن في الزمان المختص علي الصفة المختصة
لان وقوع الممكن علي خلاف علم الله مستحيل فلنا التخصيص
للممكن بالزمان المختص والصفة المختصة تأثيريه
بايمان بعض الجائزات عليه فلا يتعلق بهما الا الصفة المؤثرة
والعلم ليس من الصفات المؤثرة بدليل تعلقه بالواجب المستحيل
فلم يبق الا القدرة والارادة وقد بطل بما سبق تعلق القدرة
بالتخصيص فتعين ان المتعلق بذلك الارادة وهو المطلوب
فان قلت لتعاين ان يقول المرجح لوقوع احد الجائزتين اشتماله
علي المصلحة المعلومة لفاعله تعالى فلنا هذه مقالة
اعتز اليه اعني مراعاة المصلحة وسياتي برهان عدم وجوب
مراعات الصلاح والاصلاح في حقه تعالى واذا بطل مراعاة
المصلحة حتما لم يصح ترجيح الفعل بها فان قلت ما ذكرتموه
من ان تخصيص احد طرفي الممكن بالوقوع في حق المختار لا يكون
الا بصفة الارادة ينتقض عليكم بفعل المختار من انه يوقع
افعالا في زمن مختص علي صفة مخصوصة وهو ذاهل
عنها لا شعور له بها فضلا ان يقصد اليها ويريدها فالجواب
ان كلامنا انما هو في المختار الموجد للفعل والمختار من لا يوجد
فعلا اصلا لا في حق نفسه ولا في حق غيره وانما الموجد
للذوات الحادثة وجميع افعالها عموميا هو جل وعلا وسياتي
برهان ذلك في فصل خلق الاعمال والفعل انما يستدل باختصاصه
بما اختص به من الجائزات علي ان فاعله الموجد له وهو الله

جل وعلا يريد لا علي ان فاعله اي الذي قام به الفعل واوجبه
 تعالى فيه وهو الفاعل منا يريد لانا لا يوجد شيئا من افعالنا
 بل الله جل وعلا يوجدها فينا الا انه تارة يوجدها سبحانه
 ويوجد معها صفة تسمى قدرة تحسن بها تيسير ذلك الفعل
 لنا ولا تاتي هذه القدرة في الفعل اصلا بل هي مثله فعل
 الله جل وعلا خلق معارفه وفي هذه الحالة التي يخلق الله
 مع الفعل قدرة تغايرته يسمى العبد في الاصطلاح مختارا
 ومكتسبا وفاعلا والاسمي مضطرا ومجبورا ثم قد يخلق الله
 سبحانه وتعالى مع هذين الفعلين وهما القدرة والمقدرة علما
 للعبد واردة لما خلق فيه وتارة لم يخلق له ذلك كانه تعالى
 مع افرادة الفعل بالخلق دون القدرة قد يخلق للعبد شعورا
 بذلك وقد لا وباجله فالذوات كالظروف للافعال المخلوقة
 فيها يخلق الله تعالى منها ما يشاء وكيف يشاء والظروف
 فعل الله تعالى لا تاتي لبعض في بعض فتبارك من لا شريك له
 في ملكه ولا مدبر معه سواه ولا يسئل عما يفعل جل وعلا قوله
 والاعمال اختصت اي اخبره نظم الدليل على لفظه من الاستئناس
 وذلك ان يقال لو لم يكن فاعل ذلك يريد الله اختصت
 بوجوده اي اخبره وبيان الملازمة انك عرفت فيما سبق ان
 لا سبب لاختصاص الممكن ببعض ما جاز عليه الارادة فاعله
 فاذا قدر ان الفاعل غير مرير لم يستحاله وجود ممكن
 بعينه بدلا عن مقابله ضرورة عدم الاختصاص عند عدم

المختص

المختص واما بطلان اللازم فتبين احداهما مستأهدة
 الاختصاص في الممكنات والثاني وهو ما اشار اليه في العقيدة
 من لزوم انصاف ذات الممكن باحد امرين وجوب العدم
 او استمرار العدم وكلاهما محال في حقه اما الاول فلما مضى
 من برهان حدوث الممكنات كلها واما الثاني فلما شاهد الوجود
 فيها وبيان لزوم احد الامرين عند تقدير عدم الاختصاص
 بممكن دون ممكن ان عدم الاختصاص بالوجود وما يتبعه
 من القدر المختص والصفة المخصوصة يوجب استمرار
 العدم وعدم الاختصاص بالزمان المعين يوجب العدم
 او استمرار العدم لان الزمان لما كان لا يتصف به الا المتجدد فلا
 يتغير عنه الا القديم او مستمر العدم اذ لا يجد دلهما فظهر ان
 لزوم الانصاف بلحد الامرين عند عدم الاختصاص بتلك الامور
 المذكورة يتعين فيه احدهما وهو استمرار العدم فيما عدا
 الزمان ويلزم احدهما لا بعينه في الزمان لكن لم يفصل في
 العقيدة لانه قصد ما يلزم في عدم الكل من حيث هو كلي
 لا ما يلزم في عدم كل واحد ويصح عطف قوله فيلزم اما
 قدمك اي اخبره بالواو بدل الغار وهو احسن وافيد ويكون
 دليلا اخر مستقلا بنفسه معطوفا على الاول ونظمه علي
 هذا ان يقال لو لم يكن فاعلك مرير للزم اما قدمك واستمرار
 عدمك وبيان الملازمة ان الفاعل اذا لم يكن مرير اذ ان
 كان وجود الممكن لازما لوجوده او لوجود صفة من صفاته

فحيث لا يحتاج في وجود ذلك الممكن الى قصد لزوم قدم ذاته
وقدم ساير الممكنات لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم
وقدم وجوب العدم لغايلك ولصفاته فالزمها يجب ان
يكون كذلك وان لم يكن وجود الممكن لازما لوجود ذاته
ولا لوجود صفة من صفاته لزوم استمرار عدم ذاته وعدم
ساير الممكنات لاستحالة ترجيح نفي او مقدار او صفة
بلا مرجح من ومن هنا تعلم استحالة كون الصانع طبيعة
او علة موجبة فان احبب عن التأخير في الطبيعة بالمانع
او فوات الشرط لزوم عدم القديم او التسلسل لنقل الكلام
الى ذلك المانع او ذلك الشرط في الاستارة بهنا مراجعة الى
لزوم قدمك او استمرار عدمك اي بهذا اللازم يستدل ايضا
على امتناع ان يكون صانع العالم طبيعة او علة موجبة وقد
عرفت فيما مضى ان من يتاخر منه الفعل والترك يسمى مختارا
ومن لا يتاخر منه الترك ان لم يكن فان لم يمكن ان يمنع مانع
من الفعل يسمى علة وان امكن يسمى طبيعة وبيان لزوم
احد الامرين اذا قدر صانع العالم طبيعة او علة ان
الطبيعة والعلة لا يخلوا ان يكونا قديمتين او هادئتين
فان كانتا قديمتين لزوم قدم العالم لان فعل العلة والطبيعة
انما هو باللزوم لا بالاختيار وقدم الملزوم يقضي بقدم
لازمه وقد عرفت بالبرهان حدوث العالم وان كانتا هادئتين
افتقرنا الى علة او طبيعة ودارا وتسلسل وقد سبق بيان

ذلك

ذلك عند بيان كون فاعلك قديما والدور والتسلسل محالات
على ما مضى فالعلة والطبيعة هادئتين محال فوجود
ذاتك وسائر العالم الموقوف عليها محال والمحال استمرار العدم
فقد لزوم استمرار العدم لذاتك وسائر العالم والعيان
يكذب ذلك والحاصل انه يلزم قدم العالم ان فرضت العلة
او الطبيعة قديمتين او استمرار عدمه ان فرضنا هادئتين
وكلا اللازمين باطل فالملزوم وهو كون صانع العالم طبيعة
او علة باطل فتعين ان يكون فاعلا بالاختيار وهو المطلوب
وربك يخلق ما يشاء ويختار ويلزم ايضا على تقدير العلة
او الطبيعة قديمتين وجود مالا نهاية له لان نسبة العلة
والطبيعة الى جميع الممكنات نسبة واحدة والممكنات لا نهاية
لها فيلزم وجود جميعها دفعة وهذا المحال في الحقيقة
لا يختص لزومه بفرض قدم العلة او الطبيعة بل يلزم ايضا
في فرض حدوثها **قوله** فان احبب عن التأخير في الطبيعة
الى اخره هذا اعتراض من الطبايعيين على الدليل السابق
وهو لزوم قدم العالم او استمرار عدمه وتقريره ان قالوا
تختار ان صانع الكوادر طبيعة وانها قديمة قولكم فيلزم
قدم تلك الكوادر غير مسلم لان عدم المفارقة انما يلزم في
العلة مع معلولها لان تلازمهما لا يتوقف على شيء اما تلازم
الطبيعة مطبوعها فتوقف على عدم المانع ووجود الشارط
كما نقول تأثير النار بطبعها على مذهب الغلاسفة الجاهل بالله

في احراق الشيء يتوقف على وجود شرط وهو مسها مثلا ذلك
المحترق وانتفا مانع وهو بلل ذلك المحسوس مثلا اما اذا وجد
مانعا او انتفى شرطها فتوجد هي مع عدم مطبوعها الذي
هو الاحتراق قالوا فاذا انقضى هذا فنقول صانع هذه الحوادث
طبيعة قديمة لكن تاخر مطبوعها ولم يكن قد بما مانع من
وجوده ازلا او فوات شرط فلما انتفى المانع وجد الشرط
فيما لا يزال وجدت تلك الحوادث فلا يلزم على هذا قدم
الحوادث ولا استمرار عدمها كما زعمتم وجوابه اننا نقول الكلام
معهم الى ذلك المانع من وجود الحوادث او الشرط المتاخر
وجوده فنقول ذلك المانع من تاثير الطبيعة في وجود الحوادث
ازلا لا تخلوا اما ان تعدروه قد بما او حادثا فان كان حادثا
افتقر الى محدث والمحدث هو على اصلكم طبيعة قديمة
فيحتاجون الى تقدير مانع اخر منع من وجود هذا المانع
الحادث ازلا والمانع من تاثير الطبيعة قد اخترتم انه حادث
فيكون هذا المانع الثاني حادثا ويقتصر ايضا في تاخير
وجوده عن طبيعته القديمة الى تقدير مانع اخر حادث
ثم كذلك هذا المانع الاخر ويتسلسل فيلزم وجود حوادث
لا اول لها وقد سبق برهان استحالة وان منقوا التسلسل
في الموانع الحادثة وجعلوا لها مبداء الزم قدم حوادث العالم
لعرو الطبيعة الموثرة فيها عن المانع ازلا وان كان المانع من
وجود العالم قد بما يلزم ان لا يوجد شيء من العالم حتي يتعدم

مانعه

مانعه القديم لكن عدم القديم محال وهكذا نقول في الشرط
المتاخر وجوده عن الطبيعة انه حادث فيفتقر الى محدث
والمحدث على اصلهم طبيعة قديمة فيحتاجون ايضا الى
تقدير مانع من وجود هذا الشرط ازلا او فوات شرط لم يوجد
الا فيما لا يزال وتنقل الكلام الى مانع الشرط والي شرط الشرط
ويلزم ما يلزم اولامن التسلسل ان قدرت الشروط او
الموانع حادثه وعدم القديم ان قدر مانع الشرط قد بما
والى هذا الاعراض وجوابه اشترت بقولي فان اجيب عن
التاخر في الطبيعة الى اخره وانما خصصت هذا الجواب
بالطبيعة لعدم تاتي تقدير المانع او فوات الشرط في تاثير
العلة فالدليل السابق ناهض فيها ولا يتوهم عليه جواب
واذا عرفت هذا عرفت ان ترتيب امتزاج العناصر التي يذكرها
الاطباء والطبايعيون والمخلولها لا تاثير له في وجود شيء ولا
في فسادها ولا ان باعته الى الطبايع تكون صحة الجسم والان
بغلبه بعضها تكون الامراض كما يزعمون بل لو كان الجسم
بسيطاً لم يتركب الا من نوع واحد لقبول من الكون والفساد عند
اهل الحق والسنة ما يقبله عند تركيبه من الانواع واختياره
جل وعلا خلق شيء عند خلقه شيئا اخر لا يدل على ان لا احد
مخلوقه اثر في مخلوقه الاخر لا بالاختيار ولا بغيره بل وجوده
وعدمه فيما يتعلق بالتاثير سواء ولعدضل ابن سينا وكذب
ونهج منهج الطبايعيين مع ادعائهم الاسلام وتستره بظاهره

في الدنيا حيث يقول في رسالته الطبية
وقوله بقراط بها صحيح ما و نار و ثرى او ريح
دليله في ذابان الجسم اذا اتوا عباد اليها
ولو يكون الجسم فيها واحدا لم تر بالالام منها جافا
تنبه يدل على ان امتزاج العناصر لا اثر له في
حصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة سوى
ما قدمناه في ابطال تأثير العلة والطبيعة ما اشار اليه
شرف الدين بن التلمساني في شرح المعالم قال الامتزاج
الموجب لحصول الانواع المختلفة والاشخاص المتباينة اذا
حصل في العناصر لا يخلو اما ان يبقى كل عنصر على ما كان
عليه اولافان لم يبقى فما الموجب لانقاص صورته التي كان
عليها و تماس الاجسام لا يوجب ثقي ما فيها من المعاني
لعدم التضاد والتنافي مع تعدد المحال فانه ان اتحد محالها
لزم تداخل الاجرام وهو محال اذ لو جاز ذلك لجاز وجود
جملة العالم في خبز خردلة وان لم تنتف صورتها وجب بقا
الامر فيها على ما كان قبل الامتزاج فان قالوا الما الحار اذا
لاقي الما البارد مثلا اكتسب الحار من سورة البارد والبارد
من سورة الحار فتحصل كيفية ثالثة وهي كونه فارقا لنا
تأثير احدي الكيفيتين في الاخرى ان كان في زمان واحد
ان يجمع وجود كل واحدة منهما عدمها ضرورة ان المؤثر
لا بد ان يكون حاصلا حال حصول اثره فيكون كل واحد منهما

من حيث

من حيث كونه مؤثرا موجودا ومن حيث كونه اثرا معدوما
وان كان على التحاق وجب وجود الاول حال عدمه
لتحقيق اعدامه الثاني وهو محال بانفاق اوقلت
ولو فرض وجود الاول بعد عدمه و اعدم الثاني لم ايضا
ان يوجد الثاني بعد عدمه لعدم الاول ويتسلسل
فلا تحصل الكيفية الثالثة ابدأ وما يبطل مذهب الحلافة
القائلين بالتعليل النافين عن الصانع الاختيار والارادة
ان يقال لهم ما بال الافلاك وقفت على عدد مخصوص
ولم تكن اكثر منه ولا اقل ولم كانت على تلك المقادير
المخصوصة ولم تكن الكبر منها ولا اصغر وما بال الاعلى منها
يتمركز حركة واحدة من المشرق الى المغرب والاخرى
حركات في البروج من المغرب الى المشرق وما بال الحركات
كلها اختصت بما بين المشرق والمغرب ولم تكن
فيما بين الجنوب والشمال مثلا ولم اختص كل واحد من
السبعة السيارة بملكه المخصوص مع جواز ان يكون في غيره
ولما اختصت سائر الكواكب الثابتة بالفلك الثامن
ولم تكن في غيره ولم كان الفلك التاسع اطلس من الكواكب
ولم كان بعض الكواكب الكبر من بعض ولم كان من المشرق
الى المغرب وباقي الافلاك تتمركز حركتين بعضها الى
القطب الشمالي وبعضها الى القطب الجنوبي وبعضها
على سمت الروس وبعضها ما يلا عنه ولا موجب للتخصيص

في الجميع ما ذكره علي اصلكم وهل مذهبكم في اسناد ذلك
الي غير الفاعل المختار الذي يخص ما شأنا بما شأنا الاتباع
لا يرضي بقوله الامسلوب العقل والايمان ومن لم ينفعه
الله بشئ مما يقب في عقله وصار يهذو وهذيان المجانين
وعبر المميز من الصبيان والاحول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم اللهم عافنا بفضلك من كل افة في ديننا ودينانا
واخرتنا يا ارحم الراحمين يا ذا الجلال والاكرام **فائدة**
قال ابن دهران في شرح الارشاد حين تعرض للاصناف
الشرك وصف اخر من الشرك وهو اضافة الفعل لغير
الله سبحانه قال وهذا الصنف ثلاثة انواع احدها
اضافة الفعل الى الافلاك وانما تؤثر في العالم السفلي
تأثيرات في الاجسام والنبات والمركبات وان البعض
يقول عن البعض وهذا النوع يختص به الفيلسوف في ومن
تابعه من عامتهم عمي القلوب عموا عن كل فائدة لانهم
كفروا بالله تعليدا الثاني ما اضيف من افعال بعض
الي بعض من ان النار تحرق والطعام يشبع او الثوب
يستر الي غير ذلك من ربط المعتاد افي حتى ظنوها واجبة
وتلك ضلالة تبع الفيلسوف في فيها كثير من عامة المسلمين
قلت بل وكثير من المتفكرين المشتغلين بالافنيهم
من العلوم وعن مرادهم عمين قال وهم فيها على اعتقاد ان
من قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره ومن قال بقوة

جعلها

75
جعلها الله فيها كان مبتدعا وقد اختلف في كفره **قلت**
وهذا القسم هو اعتقاد الكثرة عامة المتفكرين في زماننا
ومن في معانهم من جهلة المقلدين قال ومن قال ان
الاكل دليل عقلي على الشبع دون ان يكون معتادا كان
جاهلا بمعنى الدلالة العقلية ومن علم ان الله سبحانه
يربط بعض افعاله ببعض فكل ما فعل هذا افضل هذا
باختياره واذا شاق خرق هذه العادة فعل هذا هو
المومن الذي سلم من هذه الافة بفضل الله سبحانه
ثم ذكر ان النوع الثالث من هذا الصنف ما نقوله المعتلة
ويعتقده الكثر من جهل هذا العلم من المسلمين ان العبد
يوجد افعاله على حسب اختياره بقدرته خلقها الله
تعالى له وامره ان يتصرف فيها في غير ما نهاه عنه
وذكر خلافا اهل السنة في تكفيرهم قال والاظهار انهم
كافرون انتهى فانظر هذا الخط العظيم في العقائد وكيف
عرض نفسه من اعرض عن النظر في علم التوحيد العذاب
الموبد والخزي السرمدي في نار جهنم مع كل كافر وجاحد
اللهم اصلح ظواهرنا وبواطننا واهدنا في الدنيا والاخرة
صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
يا ارحم الراحمين **ص** ثم يجب ايضا لصانعك ان يكون عالما
والالم تكتفي على ما انت عليه من دوايق المصنع في اقتضاه
كل جزء منك بالمنفعة الخاصة به وامداده بما يحفظها

عليه ونحو ذلك من المحاسن التي تعجز عقول البشر عن
الاحاطة بأسرارها ش يظهر الدليل على لفظه ان يقال
لو لم يكن صانعك عالم تكن متصفا بما انت عليه من غاية
الاحكام ودقائق المحاسن التي يعجز عن حصرها وبيان
الملازمة انه معلوم بالبداهية انه لا يحكم الفعل ويعز
في غاية الكمال وما لا يحاط به من انواع المحاسن الامن
هو عليم حكيم غاية الحكمة واما الاستثنائية فمعلومة
بضرورة المشاهدة ولا يخفي ان عجائب مصنوعات
سبحانه مما لا يحيط بها وصف واصف ومن جوز صدور
تلك العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل
على سبيل الاتفاق كان معاند الحق جاحد للضرورة
وسقطت مكالمته لخروجه من حيز العقل وقوله من
قال قد يقع الفعل المحكم من الجاهل مرة على سبيل الاتفاق
ولا يدل فكذا يجب ان لا يدل او وقع مرات هو نظير قول
العاقل اذ لم يقدح في الواحد العلم فلا يفيد خبر الجماعة
واذ لم يروه قليل الما فلا يروي كثيره واذا لم تنتج المقدمة
الواحدة فلا تنتج المقدمات والتسوية في ذلك خلاف
الحس والعادة والعقل فان قيل ينتقض هذا الدليل
بما يتخذ الخلق بخير الة من البيوت المحكمة المسدسة
التي لا يعرف وضع مثلها الا المهندسون واختار خصوصية
هذا الشكل كجمعه بين مصلحتين ومما قر به من شكل

الدائرة

الدائرة القريب من شكل الخلة والامن معه من فخرج
تبقى الاشكال بين ضابطة لغير فائدة ومعرفة كون كبح
بين هاتين المصلحتين خاصا بهذا الشكل المسدس مما
لا يخرج الا اذ كيا المهندس سني بعد سير وبحث عظيم
ومعلوم ان الخلة من الحيوان غير العاقل وقد صدر من
فعلها ما صدر فكيف يصح مع هذا ان يستدل باحكام
الفعل واستحاله على دقايق المصنع على علم صانع
فالجواب انك قد عرفت ان معتقد اهل السنة ان الله
جل وعلا منفرد بخلق كل شيء لا تاتي لغيره في شيء ايا
كان وان الافعال التي يتصف بها العقلا وغيرهم كلها
منسوبة الى الله تعالى خلقا واختراعا وان كان بعضها
ينسب الى بعض من يتصف بها كسب من غير تأثير اصلا
وسايق في فصل خلق الافعال تفسير معنى الكسب فليس
في الوجود عند اهل السنة الا الله جل وعلا موصوفا
بصفاته العلية وكل ما سواه من الكائنات فهي افعاله
فالشكل المسدس الذي اتخذته الخلة اذ ليس لها فيه تأثير
اصلا بل ولا كسب من غير تأثير لا يأتي في فصل ابطال
الولد من امتناع تعلق القدرة الكاونة بغير حملها واذا
وقع ذلك الشكل بمجرد خلق الله تعالى جل وعلا واختراعه
والهم الخلق لا تخاذه مسكنا كما لهم سائر الحيوانات
لمصالحها الذي خلق كل شيء ثم هدي فو من جملة ما يدل

علي عظيم علمه تعالى ولو سلمنا انه من فعلها فلا نسلم انها
غير عالمة به حينئذ بل خرقت في حقها العادة والقياس
علم ذلك وخلق لها تماثل للعلماء علم بسليمان عليه السلام
ويجوزوه حتي قالت يا ربنا العمل ادخلوا مساكناكم ثم تعليم
دقائق العلوم وخلقها لمن ليس اهلا لمطلق العلم فكيف
بدقايقه من اول دليل علي شرف علمه جل وعلا وباهر
قدرته ونفوذه ارادته وانقياد جميع الممكّنات لمشيئته
تعالى وقد ضعف امام الحرمين في البرهان دلالة الاحكام
علي العلم وقال الا ضعف للاحكام سوى ان الاكوان خصصت
الجواهر باختيار حتى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص
للاكوان بالدلالة علي العلم وانما الكلام مع الخصم بعد كونه
صانعا مختارا والاختيار دليل كونه عالما واعترض عليه
شرف الدين التلمساني بان الاحكام لا نسلم رجوعه الي
مجرد تخصيص الجواهر باكوان بل هو يرجع الي اختصاص
باكوان وكيفيات خاصة وضرب من الصفات والاعراض
علي مقدار وكل شيء عنده بمقدار ثم دلالة غير الاحكام
من وقوع الفعل علي وفق الاختيار وان كان شيئا لا يمنع
دلالة الاحكام عليه بل دلالة الاحكام اوضح لانه يدل علي
العلم بالضرورة والاختيار يدل عليه بالنظر انتهى قلت
فخرج من هذا انه يصح الاستدلال علي كونه جارا وعلي
عالم بوجهين الاحكام وان الاول اوضح من الثاني ووجه

الاستدلال

76
الاستدلال بالاختيار علي ما قدره ابن التلمساني في شرح
المعالم انه قد تقرر فيما مضى بالبراهين القاطعة ان
الله تعالى فاعل بالاختيار والفاعل بالاختيار لا بد وان
يكون قاصدا الي ما يفعلوه والعقد الي الشيء مع الجهل به
محال فلا يتصور العقد من الله تعالى الا مع العلم بالمقصود
وان كان يتصور من الحادث مع العقد والظن والوهم
فلا يتصور من الله تعالى بناء علي ذلك الاحتمال وقوع ذلك
علي خلاف ما هو عليه وهو نقض بتعالى عنه فتبين
ان يكون عالما ولما كانت الماهيات المطلقات لا يمكن دخولها
في الوجود الا مع تخصصها بزمان ومحل وكيفية ووضع
ومقدار وكل وجه وجدت عليه امكن في العقل وقوعها
علي خلافه او مثله ولا يتخصص الا بالقصد اليه وجب
ان يكون عالما بها من كل وجه وذلك ادل دليل علي انه
تعالى عالم بالجزئيات لا كما يقول الفلاسفة ان علمه
لا يكون الاكلية تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قوله
وامداده بما يحفظها عليه الضمير في امداده يعود علي
الجزء والمنصوب في يحفظها يعود علي المنفعة وبيان
ما ذكر علي سبيل الاستارة انه يقول بحسد الانسان
مركب من اصول اربعة الارض والماء والهوى والنار ثم
تفصلت هذه الاربعة الي العظم والنخ والعصب والعروق
والدم واللحم والجلد والظفر والشعر وضع كل واحد منها

لحكمة لولاها لم يكن الجسد بحسب العادة فالعظام منها هي
عمود الجسد فضم بعضها الي بعض بمفاصل واقفال
من العضلات والعصب ربطت بها ولم تجعل عظام واحد
لانه كان يكون مثل الحجر ومثل الخشبة لا يتحرك ولا يجلس
ولا يقوم ولا يركع ولا يسجد كخالقه الواحد الاحد القيوم
وجعل العصب على مقدار مخصوص ولو كان اقوي مما
هو لم يفتح عادة حركة الجسم ولا تصرفه في منفعه ثم
خلق الله تعالى المخ في العظم في غاية الرطوبة ليرطب
بسي العظام وشدها وتقوي العظام برطوبته ولولا
ذلك لضعفت قوتها وانخرم نظام الجسد لضعفها
بحسب مجري العادة ثم خلق اللحم وكساه على العظام وسد
به خلل الجسد كله فصارت مستويا حمة واحدة واعتلت
هيئة الجسدية واستوت ثم خلق العروق في جميع الجسد
جدا ويل جريان الغذاء فيها الي اركان الجسد لكل موضع
من الجسد عدد معلوم من العروق صفار او كبر الياخذ
الصغير من الغذاء حاجة والكبير حاجته ولو كانت اكثر مما
هي عليه او انقص او على غير ما هي عليه من الترتيب
ما فتح من الجسد بحسب العادة شي ثم اجري الدم في العروق
سيا لا خائرا ولو كان يابس او كثف مما هو عليه لم يجر في
العروق ولو كان العظم مما هو عليه لم تغذ به الاعضا
ثم كسا اللحم بالجسد ليستريحه كله كالوعاله ولولا ذلك

لكان

لكان نشر الحمى وفي ذلك هلاكة عادة ثم كساه الشعر
وقاية للجسد وزينته في بعض المواضع وما لم يكن فيه شعر
جعل له اللباس عوضا عنه وجعل اصوله مفروزة في اللحم
ليتم الاستغناء ببقاياه ولين اصوله ولم يجعلها يابسة مثل
روس الابراذ لو كانت كذلك لم يسه عيش وجعل الحواجب
والاشعار وقاية للعين ولولا ذلك لاهلكها الغبار والسقط
وجعلها على وجه يتمكن بسهولة من رفعها من الناظر
عند قصد النظر ومن ارغائها على جميع العين عند ارادة
امساك النظر الي ما تؤذي روية دينا او دينا ولم يجعل
شعرها طبعا واحدا لينظر من خلالها ثم خلق شفتين
منطبقات على الغم يصونان الحلق والغم من الرياح والغبار
ويفتحان بسهولة عند الحاجة الي الاستغناء ولما فيها
ايضا من كمال الزينة وغيرها ثم خلق بعد هما الاسنان
ليتمكن بها من قطع ما كوله وطحنه وجعل اللسان آلة
يجمع به ما تفرق من المأكول في ارجاء الغم ليتمكن تسهيله
بالابتلاع بطحن الارحاض وخلق فيها معني الذوق لكل مأكول
ومشروب ولم يخلق جلد وعلا له الاسنان في اول الخلقة
ليلا يضربا به في حال مرضاعه بالعض لانه لا يحتاج حينئذ
لضعفه مما كثف من الاغذية التي تغتفر الي الاسنان
فلما ترعرع وصلاح للغذاء خلق له الاسنان وجعلها نوعين
بعضها محدودة الاطراف وهي التي للقطع يقطع بها المأكول

وبعضها ملبسة وهي التي للطين فسبحانه ما أكثر عجائب
صنعه واوسع الايات الدالة عليه ولكن لا تبصر شيئا الا
بتوفيق الله تعالى ثم لما كان الماكول كئيفا سديدا ولم يكن
ليجري من الغم الي الخلق وهو كذلك علي بيته انبع الله تعالى
في الغم عينا ببيعة علي الدوام اهلا من كل صلو واعذب من
كل عذب فمحر ك اللسان الغد او يخرج به بذلك لما فيعود لقا
فيخذر في الخلق بلامونة ولما اذا اعدم الله تعالى
تلك العين بخلق جفوف من المرض لم يخش علي الخلق شيء
وان مضى فمشفقة عظيمة ومن عجيب هذه العين انها
مع عدم انقطاعها لم يكن ما ولا يملأ الغم في كل وقت حتى
يتكلم الانسان مونة عظيمة في طرح ذلك عنه بل جرت
وجه الحجة فيه ان تعد اوجه منفعتها فتبارك الله
احسن الخالقين ثم خلق اظفار اليدين والرجلين ليشد بها
اطرافها لكثرة حركتها والتصرف بها في الامور ولتجك بها
ويتفعل بها في مواضع الحاجة وانظر الي خلق الاصابع وجعلها
مفرقة ذات مفاصل ليتمكن بذلك من قبضها وبسطها
بحسب الحاجة ولما كان الشعر والظفر مما يطول لما في طولها
من المصالح لبعض الناس في بعض الاوقات وكان جزها
مما يحتاج اليه في بعض الاوقات لم يجعل كسائر الاعضاء
فيها لم الانسان بعظمها فانظر الي دقائق هذا الصنع الجليل
وحسن معاملة المولي الرحيم هذا العبد الكفور الامن عظمه

الله باللفظ الجليل ثم هكذا اكل عظم وعرق وقليل وكثير
من الجسد علي هذه الحكمة والكثرة قد اشرف الي نذير
من بحر لا ساحل له هذا في جسد الانسان وحده ثم اذا
تبعثت عجائب الملك في الارضين وسائر حيوانها واشجارها
ونباتها ثم عجائب الملك في السموات وملائكتها وعروشها
وكرسيها ثم عجائب الجنة وسكانها ثم احوال النار وعظم
مرابيتها واختلاف انواع العذاب لاهلها اطلقت علي تغيير
فيه العقول وتدهش لسماعة الابواب لخلق السموات والارض
اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون هذا وكلما
اطلع عليه جميع البشر من ذلك شيء يسير جدا الا بال له
في جنب ما غاب عنه من ملك الله تعالى من وصايا والام
يكن بهذه الاوصاف التي سبق وجوبها شي يعني ويجب ايضا
لصانعك ان يكون حيا والالزم ما ذكر زمان الملازمة
ان تلك الاوصاف السابقة وهي كونه قادرا وما بعده
مشرطة عقلا يكون المتصف بها حيا فلو قد رعد منه لوجب
عدمها لوجب انتفا كشرطه عند انتفا شرطه لكن
انتفا تلك الازمان المشروطة محال لوجوبها علي ما تقدم
فتفي شرطها وهو كونه تعالى حيا محال وهو سمعها بصيرا
متكلما والا لا نصف كونه حيا باصداوها واصدادها
اوان ونقص وهو عليه تعالى محال لاحتياجه حينئذ
الي من يكلمه كيف وهو الغني بالاطلاق المفتقر اليه كل ماسو

على العموم شي اي ويجب لصانعك ان يكون سميا بصيرا
متكلما لان كل حي قابل للصفة فانه لا يخلو عنها الا الي مثلها
او صندها لما عرفت فيما سبق وسنفيده فيما يأتي من استحالة
عرو العاقل من جنس المقبول ودليل ان كل حي قابل
للاوصاف بهذه الصفات او صنادها امتناع انصاف
الموتى بها وصحة انصاف الاحياء بها فالصحيح اذا القبول
هذه الصفات اما الحياة او امر يلزم الحياة واما ما كان
يلزم عليه انصاف كل حي بها فاذا لم يتصف الحي بكونه سميا
بصيرا متكلما لزم ان يتصف باصنادها وهي كونه اسم اعظم
ابكم لكن هذه الاصناد في حقه تعالى مستحيلة لكونها
افات ونقايسى وهو جل وعلا منزّه عن كل نقص نقلا
وعقلا لان الناقص مفتقر الي من يكمله وذلك يستلزم
حدوثه والحدوث والافتقار علي واجب الوجود الفني
باطلاق المفتقر اليه كل ما سواه مستحيلان علي الضرورة
ويلزم علي تقدير تلك النقايسى ان يكون المخلوق المنصوف
بالكمالات اصنادها اكمل من الخالق وذلك مما لا يعقل
والتحقيق الاعتماد في هذه الثلاثة علي الدليل السمي
لان ذاته تعالى لم تعرف حتي يحكم في حقه بانه يجب الانصاف
باصنادها عند عدمها شي يعني ان الاعتماد في ثبوت تلك
الوصاف علي الدليل العقلي من كون تلك الاوصاف كالان
فيجب انصافه بها والا لا تصف باصنادها فيكون ناقصا

لانه



لانه قد فاته الكمال وفوق الكمال نقصان ضعيف لانه انما
ثبت لتلك الاوصاف الكمال في الشاهد ولا يلزم من كون
الشي كمالا في الشاهد ان يكون في الغايب كذلك الا ترى
ان اللذات والالام في الشاهد كمال وهما ممتنعان علي الله
تعالى لانهما من عوارض الاجسام وذاته جل وعلا لم تعرف
حتي يعلم هذه الاوصاف كالات في حقه تعالى يصح
انصافه بها بحيث يلزم اذا لم يتصف بها ان يتصف
باصنادها وانما يعرف من صفاته جل وعلا بالعقل مادام
عليه افعاله فان لم يدل الفعل لجانا الي السمع فان لم
يرد وجب الوقف ولا شك ان السمع وارد في هذه
الصفات الثلاثة فمنه في اثبات كونه تعالى سميا
بصيرا قوله تعالى انني معكم اسمع واري وكقوله تعالى
وهو السميع البصير وكقوله جل وعلا لم يعلم بان الله
يري وكقوله جل اسمه الذي يراك حين تقوم واحتجاج
ابراهيم عليه السلام في نفي الهة الاصنام بقوله
تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر فلو كان معبوده
كذلك لم تتم له حجة وقد قال تعالى وتلك حجتنا آتيناها
ابراهيم علي قومه واذا ثبت ان الانصاف بها بين الضعيفين
لا يتوقف عقلا علي الانصالات الجسمانية ودل التصريح
بها علي انها صفات كمال وجب اعتقاد مادامت عليه
الا ي ولا محوج للتاويل لا عقلا ولا سمعا وحمل اللفظ

علي احتماله البعيد مجاز وشرطه القرينة ومع عدمها
لا يجوز المصير اليه لما فيه من اثبات المشروط بدون
شرطه فيتعين البقاع تلك الظواهر وهكذا القول
في جميع ما ورد من احكام الآخرة متى كان ظاهره جازيا
وجب اعتقاده الا ان يدل دليل على امتناعه ولما دلت
كونه تعالى متكلم من السمع فقال الامام الفخر اجمع
الانبياء والرسل على كونه تعالى متكلم قال ابن التماسي
وكذا اجمع المسلمون ايضا على ذلك على الجملة وان اختلفوا
في تفسير الكلام فان قيل يرد على اثبات كونه جيل
وعلا يتكلم بطريق السمع ان يقال ان قوله الرسول
لا يدل على ان يثبت صدقه ولا يثبت صدقه الابا المعجزة
والمعجزة لا تثبت عالم يثبت كون الباري تعالى متكلم
فان دلالة المعجزة تتل منزهة قول الله تعالى لم ي
الرسالة صدقت او انت رسولي فالحال يثبت الكلام
الصدق لله تعالى لا يكون مصداقا لرسوله فلو اثبتنا
الكلام له تعالى بالسمع لدار قلت قال ابن التماسي
انه سوال قوي وجوابه ان من ادعي انه رسول الملك
بمر من الملك وسمع وقال اية صدقي ان يغير الملك عادة
المالوفه ويفعل كذا ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا
في دعوي فافعل لي ذلك ففعل ذلك علي الوجه الذي
التمسه فيعلم جميع الحاضرين انه رسوله وانه صادق

وان كان

وان كان فيهم من ينفي كلام النفس ويكفي في العلم بتصديقه
ايحاده الفصل الدال على ارادة وقوعها على ذلك الوجه
وقولهم ان المعجزة تتل منزلة التصديق بالقول سلم
ولكن تتل منزلة المواضعة على قول يدل على ارادة ذلك
كما يدل بعض الاستارة على ذلك والكلام المستدل على ثبوته
لله تعالى بالسمع في دعوي الاستعربة هو القول النفسي
والتراع فيه لا في العبارات الحادثة المتواضع عليها
والافعال كثير اما تدل على الارادة وان لم توضع كذلك
نظر الى العادات والمعجزة كذلك وقد احتج الاستاد ابو
اسحاق على انه تعالى متكلم بانه سبحانه ملك فلا يتم
الا بامر ونهي ويجوز تردد الخلاق بين امر مطاع ونهي
متبع وقال كلا صفة جازية لا بد وان تستند الي صفة
ارادية والاستحالة ما علم جوازه ويستحيل رد الامر والنهي
الي الارادة او العلم وسائر الصفات غير الكلام النفسي
علي ما سنبينه عند اثبات صفة الكلام في فصل اثبات
صفة المعاني فيجب اثباته لله تعالى والطريقة الاولى
توول الي نفي المعاني وقد عرفت ما في الاستناد في
نفيها الي العقل والاعتراض على الثانية ان يقال لا مانع
ان يكون هذا الجواز لتردد الخلاق بين امر مطاع ونهي
متبع يستند الي صحة امر بعضنا البعض فان قيل يلزم عليه
الدور والتسلسل لانا نقل الكلام الي الامر منا الذي

استند اليه المأمور المطيع له فانه يجوز ان يكون ذلك
الامر ايضا مأمورا مطيعا لغيره فان كان الغير مأمورا
لزم الدور والالزام التسلسل قلنا لا يلزم ذلك الا لو
كان يجب ان يكون كل شخص امرا ومأمورا اما مطلق
الحوار فيجب في صحته ما سبق واحتج الاستاذ ايضا على
اثبات الخير لله تعالى بان كل عالم يجد في نفسه حديثا
مطابقا لمعلومه بالضرورة ولا معنى لكلام النفس الا
ذلك واعترضه شرف الدين بن التمساني بان اثبات
قضية كلية عامة تشملنا وتشمل الباري جل وعلا
من قضايا جزئية وجدانية عدلا يساعد الخصم على تسليمه
واخذ القضايا الكلية من المحسوسات والوجدانيات
لا يتم الا باستقرارات واثبات احكام الله تعالى وصفا
لا توجد من القضايا العاديات فالوجه الاعتماد على
السمع وسفح ان سنا الله تعالى معنى الكلام القديم
الموصوف به جل وعلا ولا يستغني بكونه عالما عن
كونه سميعا بصيرا لما يجده من الفرق الضرورية بين
بين علمنا بالشيء ماله غيبته عنا وبين تعلق سمعنا
وبصرنا به قبل شئ اعلم ان العقلا قد اختلفوا في معنى
هاتين الصفتين فذهب الجبائي وابنه ومن تبعهما
الي ان معنى السمع البصر شاهد او غايبا هو الحي الذي
لا افة به وهذا باطل فان الحياة ليست من الصفات

المتعلقة

79
المتعلقة والسمع والبصر من الصفات المتعلقة وسلب
الافاة لا اختصاص له بغير من سلب عنه ولان الانسان
يحس من نفسه كونه سميعا بصيرا والعدم لا يحس ولانه
لو صح ذلك لصح ان يقال العالم والقادر وهو الحي الذي
لا افة به ولم يقولوا به وذهب الفلاسفة الي ان معنى
الدورية تاثير احدثه بسبب ارتسام صورة المبصر فيها
ولهم قولان احدهما ان المدرك لنا نفس المثال المنطبع
وهو الشيء المطابق لما في الخارج الخالي عن المادة والثاني
ان المدرك لنا عين ذلك الشيء بواسطة المثال المنطبع
في الرطوبة الجلدية المودية الي الحس المشترك الذي
هو مركب من عضلتين محوشتين على صورة صليب
في مقدم الدماغ قالوا واما السمع فان الصوت وما
يتركب من الحروف والاصوات اذا صادمت الهوى الركد
في الصماخ المجاور للعصبية المفروشة في اقصى الصماخ
المدودة عليه كاجلد على الطبل حصل فيه طنين
فتشعر به القوة المدركة المودعة في تلك العصبية
على راي او تاديه الي الحس المشترك على راي والحس
المشترك على هذا الراي كوض نصب فيه خمسة انايب
وهي الحواس الخمس واذ اسمي مشترك والنفس هي المدركة
بواسطة كل واحد بقروره ومذهب اهل السنة ان السمع
والبصر ادراكا لا يتوقفان الا على وجود محل يقومان به

واختصاص بعض الاشياء بالادراك في حقنا انما هو باجر الله
عادته يخلق ذلك فيه او عنده ومجتمعا ان قبول المحل
للاذراك نفسي له فلو اشترط فيه شرط لزم توقف الصفة
النفسية على شرط وهو محال وقد اعترض الامام علي
من قال ان الروية بسبب الانطباع باننا نرى نفسا كرة
العالم وانطباع العظيم في الصغير محال وهذا الاثر صحيح
علي من يقول ان المدرك المثال المنطبع لا مطابقة الخارج
للا بالنسبة لمن يقول ان المنطبع واسطة للاذراك والزمهم
الامام ايضا عدم روية الاقوال والعروض الاستحالة
ارتسام هذه الابعاد في نقطة الناظر واعترضه ابن
التمسائي بانه ان اراد الانطباع بكيفية العظم فهو من
معني قابله وان اراد مطلق الانطباع لان الناظر نقطة
والنقطة لا امتداد لها فكيف ينطبع فيها ما له امتداد
فيقال انما يمنع لو كانت كرة حقيقة بحيث لا يقابل البسيط
منها الا بنقطة اما اذا كان فيها انطباع مع استدارتها
كالبيضة مثلا فلا مانع من انطباع المثال الصغير المطابق
للكبير بحسب العادة والزم الامام ايضا على القول بالانطباع
في السمع الا نعرف جهة الصوت وفيه نظر والاسمع الحروف
وراء الخدار وفيه ايضا بحث هذا ما يتعلق بالسمع والبصر
علي قول الفلاسفة وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين
البصري الي ردهما الي العلم بالمبصرات والمستمعات

كالشريد

كالشريد واجيز فانما يرجعان الي تعلق العلم علي وجه
خاص وقد احتج الفخر علي رد هذه المقالة باننا اذا علمنا
شيئا ثم ابصرناه وسمعناه وجدنا بين الحالتين تفرقة
بدية بينهما وذلك مما يدل ان الابصار والسمع مغايران
للعلم والي هذه الحجة استرت في اصل العقيدة بقولي
لما تجده من الفرق الضروري الي اخره الا اني فرضت
تاخر العلم بالشيء عن تعلق السمع والبصر والامام فرض
العكس ولا فرق في الحجة بين الوجهين واعترض شرف
الدين بن التمسائي هذه الحجة بان مجرد التفرقة لا يبيح
ان يكون التفرقة بينهما تفرقة نوعية ولا انهما نوعان
نوعان خارجان عن نوع العلم وهو محل النزاع ولا مانع
من رجوع التفرقة الي كثرة المتعلقات وقلتها فان البصر
يتعلق بالهيات الاجتماعية ولا يتعلق العلم بذلك في حال
الغيبية ولذلك يقال ليس الخبر كالمعيان او يقال ما المانع
من وقوع التفرقة الي اختلاف محل العلمين فعند الروية
يكون العلم حاصل بالقلب والعين وعند الغيبية يعني
في القلب بخلق امثاله ويعدم من العين والشيخ ابي
الحسن الاسعري قولان احدهما انهما ادراكا بخلافان
العلم بحسبهما مع مشاركتها للعلم في انهما صفتان كاشفتان
يتعلقان بالشيء علي ما هو عليه فالقول الثاني انهما
من جنس العلم الا انهما لا يتعلقان الا بالوجود المعلوم والعلم

يتعلق بالوجود والمعدوم والمطلق والمقيد وكلاهما
مع ذلك صفتان مزائدتان علي علمه تعالى واحتج علي
ذلك بما احتج به الفخر بن التلمساني وما ذكرناه من
الاشكال وارده عليه ومن قال من المعتزلة انه سمع
بصير لنفسه فهو يرد ههما الي العلم وصار بعض المعتزلة
الي ان الباركي جل وعلا عما يقول الظالمون علوا كبيرا الي
انه لا يراكما انه لا يراوه وقياس مذهبهم في اشتراط اتصال
الاشعة وانبعاثها من بنية مخصوصة والمقابل او ما
في حكمها من الروية وسياقي ان ساء الله تعالى في فصل
الروية ابطال مذهبهم في ذلك بما شئ قولص وبهذا
يثبت كونه مدركا عند من اثبتته والتحقيق فيه الوقف
لما تقدم ان التحقيق في نفي النقا يصح الاعتماد فيه علي
السمع وقد ورد في السمع والبصر والكلام ولم يرد في الادراك
وجزم بعضهم بنفيه لما راه ملزوما للاتصال بالاجسام
يعني ويدخل في العلم والحق انه لا يستلزمه وباجملة مجموع
ما فيه ثلاثة اقوال اقر بها الوقف كما قدمناه من الاشارة
بهذا امر ارجح الي دليل كونه تعالى سميعا بصيرا وهو كونهما
كما بين في حق احيي مزايدين علي العلم للتفرقة الضرورية
بين العلم وبينهما وهذا المعنى ثابت للادراك فيجب ثبوته
عند من سلك هذا الطريق العقلي وقد قدمنا هاهنا في ذلك
ويعينون بالادراك ادراك الملموسات والشمومات والمذوقات

فقولي

فقولي وبهذا اثبت كونه مدركا عند من اثبتته معناه
ان دليل الادراك عند القائلين به ان قالوا ان الادراك
المتعلقة بهذه الاشياء زائدة علي العلم بها للتفرقة الضرورية
بينهما كما سبق قبل في زيادة ادراك السمع والبصر علي العلم
واذا كانت زائدة علي العلم لا يستغني به عنها ونحي
كالات وكل هي فهو قابل لها فاذا لم يتصق بها انصف
باصدا دها واصدا دها تنقص لان فيها فوت كمال والنقص
في حقه جل وعلا محال فوجب ان يتصق بتلك الادراكات
مزايده علي علمه جل وعلا لكن علي ما يليق به تعالى من نفي
الاتصال بالاجسام ونفي الذات عن ذاته العلية والالام
وبهذا اجمعوا ان لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح
اطلاقه في حقه تعالى لما يورث به من الاتصالات
وتجدد الكيفيات وكل ذلك في حق من تنزه عن الحدود
في ذاته وصفاته محال وانما الادراك المتنازع في
اثباته في حقه تعالى امر ورا الشم والذوق واللمس
ولست هذه الثلاثة نفسي الادراكات ولا لازما عقليا
لها وانما هي في حقنا اسباب عادية يخلق جل وعلا
معها الادراك غالبا ويدل علي ان الادراك امر مزايده عليها
انك تقول سميت النفاحة فلم اجد لها مر بجا وكذا المست
وذقت فلم اجد ولو كان الادراك غير مزايده عليها لكان
هذا اللفظ متناقضا ولما اعتقد بعض العلماء الملازمة

العقلية بين الادراك وبينها او ايهام ذلك منع ايضا
اثبات هذه الادراكات له جل وعلا وجعل الاحاطة
بمعلقاتها داخلية في علمه تعالى والي هذا القول اشرت
بقولي وجزم بعضهم بنفيه أي بنفي الادراك المتعلق
بالشؤون والمذوقات والمحموسات يعني ويستغني
عنه بالعلم وقولي لما راه ملزوما للانصاف هذه حجة النافي
وقولي والحق انه لا يستلزمه أي الادراك لا يستلزم الاتصال
بالاجسام لما عرفت ان الادراك امر ورا الاتصال والاتصال
شرط فيه بالنسبة البناء عادة لا عقلا وقولي والتحقيق
فيه الوقت أي في الادراك بمعنى لا يدرك هو ثابت له تعالى
مرايد علمه ام لا فتترك الجزم باحد الامرين لعدم ظهور دليله
وهذا القول اختيارا مفتوح وابن التمساني وجهتماسا
ما اشترنا اليه بعد وهو ان التحقيق عندهما في نفي التعالين
الاعتماد على دليل السمع وقد ثبت في السمع والبصر والكلام
كما قدمناه فيها ولم يثبت في هذا الادراك فوجب الوقف
عن اثباته ونفيه **فصل** ثم تقول يتعين ان
تكون هذه الاوصاف السبع تلازمها معان تقوم بذاته
تعالى فيكون قادرا بعدة مريد ابارادة ثم كذلك الى غيرها
ش يعني بالاوصاف السبع ما ذكر قبل من كونه تعالى قادرا
الي متكلا وانما لم يعد هاتمانية بزيادة كونه مدركا لما راه
من التنازع في هذه الصفة الثامنة ولما نقل ان التحقيق

فيها

فيها الوقت وما كونه قديما وابقيا فقد تقدم ما في
ملازماتها الصفة العدم والبقاء واعلم ان هذه الصفات
السبع التي فرغ من برهان ثبوتها تسمى لاجل ملازمتها
معاني اخرى هي علل لها صفات معنوية واحوالا معنوية
نسبت الى المعاني التي هي عللها لكونه قادرا على علمه
القدرة وكونه عالما على العلم وهكذا الى غيرها وتسمى
هذه العلل الملازمة للمعنوية صفات المعاني فالمعنوية
صفات ثابتة للذات لا تنصف بوجود ولا عدم معللة
بمعنى قائم بالذات وعللها صفات موجودة قائمة بالذات
موجبة لها حكما وهو تلك الصفة المعنوية هذا كله على
القول بصحة الوساطة بين الوجود والعدم واما على
القول بنفيها فليس ثم الا الذات وصفات المعاني الوجودية
ولا معنى عندهم كونه عالما او قادرا الا قيام العلم والقدرة
به فلا حال عنده هو لا لامعنوية ولا انفسية وبالحكمة فالمشكوك
عليه فريقي فريقي بنفي الحال وفريقي يثبتها وحقيقة الحال
صفة اثبات لا تنصف بالوجود ولا بالعدم فالقابلية
بنفي الاحوال كالشيخ ابي الحسن الاسعري وكثير من
المحققين ليس عندهم من الصفات الا صفات المعاني
والقابلية بثبوت المال كالفاضي وامام الحرمين يقتضون
الصفات ثلاثة اقسام نفسية ومعنوية ومعان ووجه
الحصر ان المتحقق اما ان يتحقق باعتبار نفسه او باعتبار غيره

الاول الوجودية والثاني الحال وهو اما ان يكون الغير
تحقق به ذات موصوفة او معنى يقوم بموصوفه الاول
الحال النفسية والثاني الحال المعنوية وجعلها بعض الآخر
سنة اقسام ضم الي هذه الثلاثة ثلاثة اخرى وهي السلبية
والفعلية والجامعة لجميع الاقسام ولهم في تعريف هذه
الاقسام عبارات اما الصفات السلبية فقالوا انها عبارة
عن كل ما يمتنع ان يوصف به البارئ جل وعلا والتحقيق
انها عبارة عن نفي كل ما يمتنع الي اخره وذلك كسلب الشريك
والجسمية والعرضية ونحو ذلك وقد تكون بعض السلوك
جائزة في حقه تعالى ومنهم من يعبر عنها بالحدوث وذلك
كعقوبه تعالى وحمله بعد الجناية فانه عبارة عن اسقاط
العقوبة مع تحقق الجناية واما الصفات النفسية فقليل
انها عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة وقيل كل
صفة اثبات للذات من غير معنى مزايده على الذات وقيل
هي صفة ثبوتية مزايده على الذات لا يصح توهم انتفاها
مع بقا الذات الموصوفة بها وهي في الحقيقة راجعة الي
شي واحد ويمثلون النفسية بكونه واجب الوجود ازل
ابديا وفيه نظر والتحقيق مرجوع هذه الصفات الي السلب
وقد سبق ذلك والمحققون يرون ان الصفات النفسية
لم يعرف منها في كتب الكلام شي ولو عرفناها لكان قد عرفنا
الذات ولا يعرف الله الا الله واما الصفات المعنوية فهي

عبارة

٧٣
عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قايم بالذات
وقيل هي كل صفة لازمة للذات لاجل معنى قايم بالذات
واما الصفات المعاني فهي عبارة عن كل صفة قائمة بموصوف
موجبة له حكما وقيل هي المعاني الموجبة للاحوال فبين
المعاني والمعنوية تلازم عند اهل السنة تلازم العلة
معلولها واما صفات الافعال فهي عبارة عن صدور الآثار
عن قدرته وارادته جل وعلا واما الصفات الجامعة
لجميع الاقسام فهي عبارة عن كل صفة تدل على معنى يندرج
فيه سائر الاقسام الستة ومثال الصفات المعنوية كونه
عالما قادرا مريدا حيا الي اخرها ومثال صفات المعاني
القدرة والارادة والحياة الي اخر الصفات الثمان ومثال
صفات الافعال خلق الله جل وعز ورزقه واحسانه ومنهم
من يمثلها بالاسماء الدالة عليها كالمخالق والرازق والمحيي
والمميت ومثال الصفات الجامعة عزه الله وجلاله وعظمته
وكبريائه ونحو ذلك ومن المحققين من يقسم صفات البارئ
تعالى باعتبار اخر غير ما سبق الي قسمين الي اضافات
لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة
وهذه متغيرة مستبدلة والى حقيقة كنفوس العلم والقدرة
والارادة وهذه قديمة لا تتغير ولا تتبدل اصح القايلون
بانبات الاحوال وانها واسطة حقيقة بين الوجود والعدم
بان الوجود مشترك مزايده على الماهية ليس بوجود والا

لساوي وجوده وجود غيره فيزيد وجوده فننقل الكلام الى
هذه الوجود الثاني ثم كذلك ويتسلسل ولا بعدوم ولا
لا تصف الشيء بنقيضه انه القدوم بنقيض الوجود فليكن
ليكون صفة له فاذا عني انه واسطة وهو المطلوب
وايضاً السواد يشتركه البياض في اللونية ويخالفه في
السوادية فيتغيران ضرورة مخالفة ما به التمايز لما به
التشارك فاما ان يوجد هذا ان الوصفان للسواد فيلزم
قيام العرض بالعرض او بعد ما فيتركب الوجود من المعدوم
ورد الاول بان الوجود غير ذات الوجود وتميزه عن غيره
سلب فلا تسلسل والثاني بتجويز القيام وفيه نظر قال
بعض الشيوخ من نفس القول بثبوت الاحوال ان القول
بنقيضها يسد باب التقليل والحدوث والمقدمات الكلية
في الادلة وهو ظاهر والمسئلة لها تعلق بمسئلة اصولية
وهي كون العموم هل من عوارض المعنى ام لا فليكن بها
واذا عرفت هذا كله فنقصودنا من هذا الفصل اقامة البرهان
على ثبوت صفات المعاني له جل وعلا والرد على المعتزلة
المنكرين لها مع موافقتهم على وجوب كونه جل وعلا قادراً
مريداً عالماً حياً الى اخرها قالوا وهذه الاوصاف واجبة
له تعالى لذاته لا للمعنى ملازم لها يقوم بذاته جل وعلا
كما في حقنا واستثنوا من ذلك كونه تعالى متكاملاً فوافقوا
على انه تعالى متكلم بكلام لكن خالفوا اهل السنة في معني

الكلام

الكلام الثابت له تعالى فهم جعلوه حروفاً واصواتاً
يخلفها جل وعلا في محل من الاجرام ويتكلم بها ولا يقوم
به هذا الكلام عندهم لانه لا يكون الاحادثا وقيام
الحوادث بذاته محال فمعنى كونه متكاملاً عندهم انه
خالق الكلام في غيره وجأهم هذا الفساد من حصرهم
الكلام في الحروف والاصوات وسياتي بتحقيق القول معهم
في ذلك ان شاء الله تعالى واستثنى معتزلة البصرة
ايضاً كونه جل وعلا مريداً فقالوا مريداً بآرادة خادته
لا في محل فالترمواني ذلك ثلاثة امور كلها مستحيلة
احدها تجدد الاحوال الحادثة على الارضي جل وعلا
وذلك بنفي الوجود من وجب قدمه وقد تقدم
بسط ذلك في حدوث العالم الثاني قيام المعنى بنفسه
وهو محال الثالث عود حكمه الى عالم يقوم به مع نفي
اختصاصه به وهو محال والزموا ايضاً مخالفة اصنامهم
في نفي صفات المعاني من حيث لم يقولوا مريداً لنفسه
كما قالوا قادر لنفسه وعالم لنفسه بل بآرادته واجابوا
بالفرق قالوا انه لو كان مريداً لنفسه كما يقول عالم مثلاً
لنفسه لعم مريديته كل ممكن واصنام خروج كثير من
الممكنات كالمعاصي ونحوها عن كونها مرادة لله تعالى
ان يكون في ملكه ما لا يريد وما يخلو في ذلك باطل
اذا ارادته تعالى عامة التعلق بكل ممكن على ما ياتي برهانه

وتحكمهم بان النفسي هو الذي يعم لا يخفى فسادهم وهم
قد نقصوه في القادرية فانهم زعموا انه تعالى قادر لنفسه
مع ان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة عندهم
لله تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وايضا يلزمهم
في حدوث الارادة التسلسل من حيث انها حادثه تحت
بوجود بدلا عن العدم وزمان معين بدلا عن غيره فيفتقر
الى ارادة حادثه كما افتقرت ساير الحوادث اليها ثم تنقل
الكلام الى تلك الارادة فيلزم فيها ما لزم في الاولى
وهكذا ابداء هذا قال مشايخنا ان كل صفة لله تعالى
يتوقف الفعل عليها ولا يصح بثبوته بدونها فالقول
بحدوثها يودي الى التسلسل وما اجابوا به من الهوى
الذي لا يستحله عاقل وهوان الارادة لا تتراد كما ان
الشهوة لا تشبه ظاهرها الفساد لكل ناظم فان الارادة
الحادثة وجد فيها دليل الافتقار الى ارادة اخرى والدليل
العقلي يستحيل وجوده بدون مدلوله والشهوة لا دليل
علي افتقارها الى شهوة بل يجوز ان تشتهي وان لا تشتهي
وقد وقع في العادة الامر ان الشهوة مما يجوز ان تتعلق
بها الشهوة والارادة الحادثة مما يجب بها الارادة فظهر
الفرق ثم يلزمهم ايضا قيام الحوادث بذاته تعالى اذ الارادة
الحادثة وان لم يقولوا بقيامها بذاته جل وعلا فقد قالوا
بقيام احوالها الحادثة بذاته تعالى ولا فرق في الدلالة

علي

علي المحدث بين تجدد الاحوال المعنوية الحادثة علي
الذات وبين تجدد معانيها وذهب الكعبي والخوارقيا
الي انكار هذه الصفة اصلا وتاولوا كونه مرديا بها
ورد السمع باطلاقه فقال الكعبي معناه بالنسبة الى
افعاله انه خالقها ومنشئها وبالنسبة الى افعال عبده
انه امر بها وقال الخوارقيا كونه مرديا انه غير مطلق
ولا مستكره وفسر الصفة الوجودية المتعلقة بصفة
سلبية لا تتعلق لها اصلا بغير من اتصف بها والدليل
علي مرد هذا المذهب هو الدليل علي ثبوت كونه تعالى
مرديا وقد تقدم واما الغلاصفة فانكر واصفان الباري
تعالى كلها قالوا ولا يتصف الا بسلب كسميتهم له عاقلا
لذاته ومعني عقلية لذاته عندهم تجرد عن المادة
او باضافة كسميتهم له ملكا او بقضية مركبة من سلب
واضافة كسميتهم له جوادا ومعناه انه يعطي من غير حجل
وقد سلكت المعتزلة اثارهم بتغير ما نفوذ بالله من العنق
المضلة والاهو المردية واحيانا الله واما تنا على اتباع
السنة وانا لنا من عصمته وتوقيعه ما يكون لنا في
الآخرة اعظم جنة امين يا رب العالمين من اما التحقق
تلازمها في الشاهد واما لانها لو ثبتت بالذات للزم ان
تكون الذات قدرة ارادة علما ثم كذلك ما بعد هذا لثبوت
خاصية هذه الصفات لها وكون الواحد ذاتا معني

محال لانه يلزم ان يصاد وان لا يصاد وان يستلزم وجود
محل ولا يستلزم وذلك اجمع بين متنافيين وان يكون
الوجودان فاكثرو وجودا واحدا على القول بنفي الاحوال
واصل ذلك المسئلة المشهورة بسواد حلاوة ثلث العلم
ان المعتزلة لما ساعدت على ان العالم القادر على المريد
في الشاهد عالم بعلم وقادر بقدره ومريد بارادة وحي
بحياة الزمهم اهل السنة رضي الله تعالى عنهم اعتبار
الغايب بالشاهد قالوا و اجمع بين الغايب والشاهد
يفتقر الى جامع والاجر الى التقطيل والتشبيه وعنوا
بالشاهد الحادث وبالغايب القديم وقيل المراد بالشاهد
ما علمناه وبالغايب ما لم نعلمه قالوا والجوامع اربعة
جمع بالحقيقة كقولهم العالم شاهد ان له العلم اودو العلم
والباري عالم فله علم وهذه عمدة من ينقي الاحوال والجمع
بالدليل كقولهم الاحكام شاهد ادليل في العقل على ان
لغا علة علمابه والباري محكم متقن لافعاله فدل ان
له علما والجمع بالشرط كقولهم الباري تعالى مريد وكل
مريد قاصر لفعله والنظر مشروط بالعالم فالباري تعالى
له علم والالتبث المشروط بدون شرط والجمع بعلة
وهو عمدة من يثبت الاحوال كقولهم العلم والعالمية
مغلزامان والعالمية مرتبة على العلم وقد ساعدتهم
على اثباته العالمية غايبا فيلزم من اثبات العالمية العلم

فان

فان التلازم ثابت بينهما من الجانبين فلو صح وجود عالمية
ولا علم لصح ثبوت علم ولا عالمية ولا يقولون به والى
البرهان بهذا الطريق وهو طريق التلازم اشترى بقولي
اما التحقق تلازمهما في الشاهد اي تلازم الاوصاف السبع
المعنوية وصفات المعاني وقد عرفت فيما مضى تفسيرها
والجبرور وهو قولي لتحقيق بتعلق بالفعل من قولي قبله
تلازمهما معان وقولهم ان الاحكام انما عللت في الشاهد
الجوازيها والجوازي مستق في احكامه تعالى الزام منهم لعلى
الدليل وهو لا يلزم وابطال لعكس العلة وهو لا يلزم فان
الجوازي في الشاهد دليل على تعليل الاحكام المعنوية
بمعانيها فلا يلزم من عدمه في حق الغايب عدم المدلول
الذي هو التعليل لانه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول
وهم قالوا يلزم ذلك وصفات المعاني على الصفات المعنوية
فيلزم من عدمها عدمها لانه يلزم من عدم العلة عدم المدلول
وهم قالوا بعدم لزوم ذلك لانهم نفوا في حق الغايب صفات
المعاني واثبتوا معلولاتها وهي الصفات المعنوية فقد
عكسوا المعقول واما قولي واما لانها لو ثبتت بالذات فهو
دليل آخر على اثبات الصفات وتقريره ان يقال لو ثبتت تلك
الاوصاف السبع بالذات من غير معان تقوم بها للزم ان
تكون الذات قدرة ارادة علما حياة الى اخرها وبيان الملازمة
انه تقرير الاشتراك في الاخص الذي يلزم منه الاشتراك

في الاعم وهو الحيوانية وذلك عين حقيقة الانسان فيلزم
ان المشارك للانسان في الناطقية يكون انسانا وقد ثبت
للذات العلية في مسيلتنا خاصة العلم من التعلق
بالمستلقات علي وجه الاحاطة والكشف وخاصة القدرة
من تاتي وجود الممكنات بها فيلزم اذا لم تكن للذات صفة
زايدة عليها ان تكون هي نفسها علما قدرة علي ضرورة
ولا يخفى عليك اجر الالتزام في باقي الصفات السبع وهذا
علي اصل المعتزلة الزم فان الاشتراك في الاخص يوجب
عندهم الاشتراك في الاعم اي هو علة له ونحن نقول
بلازمة لانه علة له وسيا في الاعتراض عليهم في ذلك
وبالجمله فيلزم علي كلا القولين ان الذات التي ثبتت
لها في نفسها خواص تلك المعاني يجب ان تكون انفس
تلك المعاني واما بيان بطلان الثاني وهو لزوم ان تكون
الذات عين تلك المعاني فاليه اشرت بقولي لانه يلزم
ان يضاد وان لا يضاد الخ يعني انه يلزم علي كون الذات
نفس المعني لو ازم كلها مستحيلة احدها كون الذات
ضد الشيء غير ضد له وذلك ان الذات اذا كانت نفس
العلم لزم ان تضاد الجهل مثلا لانها علم والعلم يضاد
الجهل وان لا يضاده لانها ذات والذات لا تضاد الجهل
ولا غير لان التضاد من خواص المعني ولا يتصق به
الذات وافهم مثل هذا في القدرة والارادة وباقي

الصفات

77
الصفات الثاني من اللوازم وجود المحل وعدم وجوده
وذلك ان المعني ملزم لوجود المحل والذات ملزمة
لعدمه فاذا كانت الذات نفس المعني لزم وجود
لازميهما المذكورين الثالث من اللوازم اتحاد الوجودين
بل الوجودات اي صيرورتهما وجودا واحدا لان الذات
اذا كانت عين تلك الصفات فقد اتحد وجودها بوجود
تلك الصفات اي صار الجميع وجودا واحدا وقد قدمنا
برهان استحالة اتحاد الشيء بغيره عند ذكرنا استحالة
في حقه تعالي وذلك ان الشيء لو اتحد بغيره اي صار
مع شيئا واحدا لم يخل اما ان تنعدم حقيقة كل واحد
منهما او توجد او تنعدم حقيقة احدهما دون الاخر
والاقسام كلها باطلة والاتحاد المقسم اليها يكون باطلا
ضرورة انحصاره في اقسام كل واحد منها باطل اما بطلان
انعدام الحقيقتين فلانه يلزم ان يكون الموجود غيرهما
واتحادهما يمنع من ذلك واما بطلان وجودهما معا
فلانه يوجب ان يكون الموجود اثنين والاتحاد يوجب
ان يكون الموجود واحد الا اثنين واما بطلان وجود
احدهما دون الاخر فلان الاتحاد يقتضي تحقق الوجود
لكل واحد منهما علي وجه لا يكون فيه تعد ولا عدم احدهما
وبقي الاخر ويلزم ايضا علي الاتحاد في تلك الصفات
اجتماع لوازمها المتنافية في شيء واحد فان بعضها

يتعلق وبعضها لا يتعلق وبعضها يؤثر وبعضها لا يؤثر
وبعضها يضاد ما لا يضاده الاخر وبالجملة فاتحاد الشيء
مع غيره مما لا يعقل مطلقا والى الاول من هذه التوازم
اشرت بقولي لانه يلزم ان يضاد وان لا يضاد والجب
الثاني اشرت بقولي وان يستلزم وجود محمل ولا يستلزمه
والى الثالث اشرت بقولي وان يكون الوجودان فالكثر
وجودا واحدا قوله واصل ذلك المسئلة المشهورة
بسواد حلالة يعني ان مبني الكلام في منع اجتماع خاصيتي
الصفتين او الصفات لشي واحد على هذه المسئلة المشهورة
وذلك ان العقلا اختلفوا هل يجوز ان يكون خاصيتا عرضيتين
مختلفتين ثابتين لذات واحدة كسواد حلالة لا اجتماع
خاصيتي السواد والحلالة ام لا فالذي احال ذلك وهو
الحق الذي لا مزية فيه طرده في الصفات الارزلية ودليل
المحققين على ابطال سواد حلالة انه يلزم منه ثبوت
التضاد ونفيه على موضوع واحد فان السواد لا يضاد
الحلالة ويضاد البياض والحلالة لا تضاد فان الاجتماع
الخاصيتان لذات واحدة ثبت التضاد وانتفاؤه وذلك
محال قال المتعرج واعلم ان مسئلة سواد حلالة انما تلزم
على مذهب من قال بثبوت الاحوال اما من نفاها وقال
اخفى وصف الشيء وجوده فمحصل القول باجتماع خاصيتين
لذات واحدة ان يكون الوجودان وجودا واحدا وذلك محال

ايضا

ايضا وهذا كله بطرد في الصفات الارزلية فلو ثبت لشي واحد
خاصية القدرة والعلم للزم منه ان يضاد الجهل وان لا
يضاده وذلك محال او يلزم ان يكون الوجودان وجودا واحدا
وهو محال ص قالوا يلزم من وجودها تعليل الواجب وذلك
مستلزم جوازها قلنا معنى التعليل هنا التلازم لا افادة العلة
معلولها الثبوت **ش** اجمع القايلون بنفي الصفات بانها لو
وجدت للزم تعليل الواجب والتالي باطل والمقدم مثله
والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان الواجب لو علل
لكان ممكنا من حيث ان ثبوته حينئذ يكون مستغادا
من غيره فيكون له العدم باعتبار ذاته بمعنى انه لو خلى
وداته لم يكن الامعد وما هو حقيقة الممكن والامكان بنافي
الوجوب لامحالة وايضا فالباري جل وعلا لا يتصف بصفة
ممكنة فاذا كون الشيء واجبا لا يجمع كونه معللا اجاب
ايتمارضني انه عنهم بمنع الاستثنائية وذلك لان
التعليل اذا اطلق في صفات الباري تعالى على القول بثبوت
الاحوال فليس معناه الا التلازم اي هذه الصفة الواجبة
له تعالى كالعالم مثلا تلزم صفة اخرى واجبة له جل وعلا
تسمى حالا كالعالمية مثلا وليس معناه ان صفة العلم
اقدارت العالمية الثبوت بعد ان كانت العالمية معدومة
والا لزم سبق العلم على العالمية ضرورة سبق المؤثر على اثره
ويلزم ايضا انضافه تعالى بالحوادث وذلك كله محال

وإذا رجع التعليل إلى معنى التلازم لم يلزم منه تأثير العلة
في معلولها لأن التلازم كما يعقل بين الممكنين من غير تأثير
لأحدهما في الآخر كما جوهري العرض كذلك يعقل بين الواجبين
من غير تأثير أيضا كما نقول أرادته تعالى تلازم علمه وعلمه
بلازم كلامه وعلمه بلازم عالميته على القول بأن العالمية
حال ثابتة وقس على هذا وإلى هذا الجواب أشرف بقولي
قلنا معنى التعليل الخ ونكتة التعقيد بالظرف في قولي معنى
التعليل هنا الإشارة إلى ما لا يصح أن يثبت من الخلاف في معنى
تعليل الأحوال المعنوية في الشاهد وذلك أنهم اختلفوا
إذا خلق الله تعالى في ذات الجوهري علما مثلا ولزم ذلك
العلم ثبوت عالمية على القول بثبوت الحال فعل الصانع
تعالى فعل المعنى والحالة اللازمة له أو فعل المعنى فيه
والمعنى ملازمته للحوال وعدم تعطلها بدونه هو الذي أفاد
ثبوت الحال فذهب المحققون إلى الأول وهو الحق الذي
لا شك فيه ومعنى التعليل عندهم شاهد أو غايبا ثبوت
التلازم بينهما في طرفي النفي والاثبات لا يريدوا ما من قال
من المتكلمين أن الفاعل يفعل المعنى والمعنى يوجب الحال
ولم يفعل الفاعل الحال أصلا فعوله في ذلك باطل قطعاً لأن
تلك العلة أن أثرت في ثبوت الحال مع التعدم لزم بلخر
المعلول عن علته بالزمان وهو محال وإن أثرت في التثبوت
مع مصاحبة وجودها له لزم عدم تقدم الحوزة على أثره

ولزم

ولزم التحكم إذ ليس أسناد وجود العلة للفاعل المختار وهي
أفادت ثبوت الحال بأولي من أسناد ثبوت الحال للفاعل
وهي أفادت ثبوت العلة بل طلب الحال أقوى من طلب المعنى
له لأن الحال لا تعقل متميزة إلا باعتبار معناها بخلاف العكس
فإن أجابوا بترجيح العلة للتأثير كونها أصلاً قبل أم لا بلزمت
بين كون الشيء أصلاً وكونه مؤثراً وإنما يصح التأثير في حيث
له صفات الألوهية من كمال العلم والقدرة والبرية والوحدة
والحياة إلى غير ذلك من الصفات التي لا يليق إلا بالله جل وعلا
ولو كان كل كون الشيء أصلاً لغيره يقتضي استقلاله بآثار
غيره الملائم له للزم أن يكون تعالى إنما أوجد الجواهر وهي
تستقل بإيجاد الأعراض وذلك معلوم البطلان وبالحجلة
وهذا القول باطل وعلى تقدير صحته فأنما يصح باعتبار صفاتها
الحادثة هي وأحوالها فأمكن أسنادها إلى مؤثر وأما صفاته
جل وعلا فكلها واجبة والواجب من لازمه وجوب القدم والبقاء
إذا وجوب نفي قبول الانتفاء وما لا يقبل الانتفاء فلا انتفاء له
سابقاً ولا لاحقاً وفي ذلك تحميق قدومه وبقائه فلم يصح
أسناده لمقتضى أصلاً فلا معنى للتعليل أن أطلق فيها التلازم
وظاهر كلام المقترح أن الخلاف جار أيضاً في تعليل الواجب
فإنه قال في تقرير الجواب عن شبهة المعتزلة التي سبق
تقريرها من قال بأن التعليل معناه التلازم يقول قد يتلازم
الممكنات وقد يتلازم الواجبات ولا منافاة ومن قال بأن المعنى

يوجب قال الحكم لا يجب الا باعتبار وجوب معناه فان قلنا انه
لا يعقل متميزا لا باعتباره ولا يثبت فيه اختلاف ولا تماثل
باعتبار معقولية وانما يثبت ذلك باعتبار معناه الموجب
فكيف ينفي ما باعتباره وجب اهـ وحاصل جوابه ان الامكان
الذي الرتبة المعتزلة في تعليل الاحكام الواجبة لا يلزم
عليه كلا المذهبين في معنى التعليل لان الممكن هو الذي
يقبل العدم لذاته واحكام الباري تعالى لا تقبل العدم
لذاتها اما على القول الاول في معنى التعليل فظاهر واما
على الثاني ولما كانت لا تقبل الابعاض فوجب معانيها
وجوب لها وكانها معها ذات واحدة اذ لا ذات للاحوال
متميزة هي تعالى انها تقبل العدم في ذاتها وانما استغارت
الوجوب من غيرها فتكون ممكنة والحاصل ان التعليل في
صفاته تعالى يعني افادة الاثبات عن عدم لا يصح باجماع
اهل السنة بل باجماع المسلمين وبقي النزاع في مجرد اطلاق
لفظي والحق منع كل ما يوجب حذوا ونقصا في ذاته تعالى
او في صفاته جل وعلا واعلم ان الغلاصة قد احتجت
على نفي الصفات بما يقرب من شبهة المعتزلة السابقة
فقالوا لو وجدت الصفات للزم ان تكون مفتقرة الى الذات
لاستحالة قيام الصفة بنفسها ولان بعضها شرطي
الباقى كالحياة التي هي شرط في القدرة والعلم والحرارة
فيلزم ان يكون الشرط مفتقرا الى الشرط ومتأخر عنه

في العقل

في العقل والافتقار بنا في الوجوب اذا الواجب مستغن
على الاطلاق وذلك مناف للافتقار والحاجة والتقدم
على واجب الوجود محال والجواب منع الملازمة فان الافتقار
الي الغير يقتضي ان المفتقر يفتقره الغير الوجود فيكون
حادثا ونحن لا ندعي ذلك بل نقول ان صفاته تعالى واجبة
الوجود غنية عن المفتقر باطلاق وان عينهم بالافتقار
الملازمة وعدم انفكاك أحد الوجودين عن الآخر شعنا
الاستثنائية ولم يكن الافتقار بهذا المعنى بنا في الوجوب
فلم قلتم ان هذا التوقف في العلم والوجود الذي سمعتموه
انتم افتقارا بنا في وجوب الوجود او يستلزم الامكان فان
الامكان انما يتحقق بصفة الارتفاع واذ كانا واجبين
فلا يصح في العقل ارتفاعهما ولا ارتفاع احدهما فلا مكان
والاحتياج لكل منهما فتركوا عنا اذ الغط الافتقار والامكان
الموهين لما تقررت استحالة من الاحتياج الي المؤثر وقولوا
كل موجودين متلازمين لا يصح في العقل ارتفاعهما ولا
ارتفاع احدهما ففرض وجودهما محال او قولوا لا يمكن ثبوت
واجب بلازمه واجب اخر ولا يصح ثبوت واجب الاغاليا
عن واجب اخر حينئذ تبدوا فصيحتكم بادعائكم مالا
تجدون الي تصحيجه سبيلا سوى المخالطة بلفظ الافتقار
الموهوم استعماله لطلق التوقف ومطلق التوقف لا يقتضي
الحاجة الي المؤثر الا اذا صح النفي عقلا لا نقديرا في الخيال

وخطورا بالبال كما تخطر المستحيلات عند اعتراض العقل عن
وجه استحالتها وبالجمله فالقوم حكموا التخييلات على ضعفها
وجعلوها ادلة فيما لا يهتدي في فيج صحرابه الصعبة
المسالك الا العقل النافذ المريد يهديه تعالى قال شرف
الدين بن المكسائي ولما اعتقد الفخر صحة هذه الحجة
يعني شبهة الفلاسفة في ان الافتقار بمعنى مطلق
التوقف يوجب الامكان وان كل مركب مقتضى جزئه وجزؤه
غيره والمقتضى للغير لا يكون الا ممكنا وتوهم التركيب
باعتبار الصفات واستعمل هذه المعدمات في الاستدلال
على امكان كل ما سوي الله واستشعر مقتضى بصفات
الله تعالى فقال مرة هذا مما تستخير الله تعالى فيه يعني
القول بامكانها من حيث ذاتها وجزم اخري وصريح
والعباد بالله تعالى بكلمة لم يسبق اليها فقال هي ممكنة
باعتبار ذاتها واجبة بوجوب ذاتها جل وعلا وضاهي
في ذلك قول الفلاسفة ان العالم ممكن باعتبار ذاته
واجب بوجوب مقتضيه ونفوذ بالله من منزلة العالم
انتهى قلنا واستنع من هذا ونفوذ بالله تعالى
نصرجه بان الذات قابلة لصفات فاعلة لها ومن
شئ مذهب ايضا رده الصفات الى مجرد نسب واضافات
وتسمية لها في بعض المواضع مغايرة للذات مع العلم
من ان اية السنة ينفون اطلاق العينية في صفاته

تعالى

تعالى لما تودن به من صحة المفارقة كما ينفون ان يقال
هي هو لما يودن به من معنى الاتحاد والذي قاده الي
اكثر هذه الاراء الفاسدة باجماع قراره من التركيب الذي
توهمه الفلاسفة لازما لثبوت الصفات والجل ذلك
نفوها هذا مع ان الشئ لا يتكثر بتكثير صفاته كما لا يتكثر
بتكثير عباراته قال شرف الدين والتركيب في الذات
لازم له ايضا فان ماهية كل صفة من الحياة والعلم والقدر
والارادة متميزة عن الاخرى في العقل فان منها ما لا يتعلق
وهي الحياة ومنها ما يتعلق ولا يورث العالم ومنها ما يتعلق
ويورث القدر والارادة فاذا تمايزت وتختلفت اقتضت
وجوها مختلفة في المقتضي ولما استشعرت الفلاسفة
ذلك لم يسعهم الا انفي الصفات وليسوا على المسلمين
باطلاقها مع نفى حقايقها وفسروها بامور مباحنة لما
هيأتها كفسيرهم كوزهم عالما بانه ليس بجسم ولا جسماني
وهم مساعدون على هذا التنزيه ومطالبون بانثبات
انه عالم بما دلت عليه الافعال من الاحكام والانتقان اللهم
انا نفوذ برضاك من غضبك ومنا ان نفق عن ديننا وثقتنا
على طريق معرفتك وملازمة الاستقامة على سنن شرع
مرسوك صلى الله عليه وسلم ظاهرا وباطنا حتى نلتك
على ذلك يا رحيم الرحمن ص قالوا لو وجدت للزم تكثير القديم
بها والاجماع ان القديم واحد قلنا الموصوف لا يتكثر بصفاته

بدليل ان الجوهر الفرد يتصف بصفات عديدة وهو واحد
 ومعنى الاجماع ان الموصوف بصفات الالهية واحداً
 هذه شبهة اخرى للمعدة قالوا لو كانت صفات البارئ
 تعالى معاني موجودة لكان معه جل وعلا في الازل قدما
 وهو معني قوي للزم تكرار القديم بها والملازمة ظاهرة
 لان صفاته جل وعلا يستحيل عليها الحدوث ولما بطلت
 التالي فللاجماع على ان القديم واحد والجواب منع الملازمة
 ان اردتم بتكرار القديم تركيبه وكثرة اجزائه بسبب
 وجود الصفات فان كثرة الصفات لا تمنع وحدة الموصوف
 ولا توجب تركيبه ولا يقال فيه بسببها انه كثير لا لغة
 ولا عرفاً ولا عقلاً الا ترى ان الجوهر الفرد موصوف بالوحدة
 وان اتصف بصفات عديدة وان اردتم بتكرار القديم
 وجود معناه في اكثر من حقيقة واحدة منع الاستثنائية
 ولزمتم المصادر عن المطلوب والاجماع الذي نقلتم على
 ان القديم واحد يجب ان يكون معناه الموصوف بصفات
 الالهية جل وعلا واحداً لا ثاني له لان معناه ان حقيقة
 القدم لا تثبت الا لشي واحد من غير نظر الى كونه موصوفاً
 او صفة كما فهمتم نعم لفظ الواحد قد يطلق على ما قلناه
 وعلى ما ذكرتموه فانزلوا الاشتراك من اللفظ الذي يستعمل به
 وقولوا الامة مجمعة على انه لا صفات له فلا تجدون حسيده
 الي صحته سبيلاً وكيف يصح ان يعتقد اجماع على ما قامت

البراهين

البراهين العقلية على خلافه واعلم ان هذه الشبهة
 هي التي غرت الغلاسة حتى انكروا جميع الصفات
 وغرت الامام الفخر حتى قال ما قال والله يهدي من يشا
 الى صواب السبيل ص قالوا لو وجدت للزم تعدد الالهة
 لمشاركته في اخص وصفه وهو القدم وذلك بوجوب
 الاشتراك في الاعم قلنا ممنوع ان القدم صفة ثبوتية
 فضلاً ان يكون صفة نفسية فضلاً ان يكون اخص من
 هذه شبهة اخرى لهم وتقريرها انهم قالوا لو كانت له
 تعالى صفة موجودة للزم تعدد الالهة والتالي معلوم
 الاستحالة فالعدم مثله وبيان الملازمة ان الصفة
 الموجودة له تعالى لا تكون الا قديمة لاستحالة اتصافه
 بجل وعلا بالحدوث واخص وصف البارئ جل وعلا
 العدم لانفراده تعالى به والاشتراك في الاخص بوجوب
 الاشتراك في الاعم فيلزم ان تكون تلك الصفة لوجوب
 قدمها مشاركة للبارئ تعالى في سائر صفاته فتكون
 عالمة قادرة مريدة حية الى غير ذلك من صفات الاله
 فتكون تلك الصفة الهية فقد لزم من وجود الصفة تعدد
 الاله وايضا انكروا النصاري بانبيائهم الاقانيم الثلاثة
 وهي الذات والعلم والحياة فانتم الذين اتيتهم ذلك وزيادته
 اولي بالتكفير والجواب منع الملازمة فان العدم لا يكون
 اخص كيف وهو سلب لانه عبارة عن نفي سبق العدم

ومني هذه الاضافة سلب لا محالة والباري جل وعلا
موجود واخص وصف الموجود لا يكون عدما لان الاخص
مقوم للشيء والشيء لا يتقوم بتقيضه الذي هو العدم
وبالحكمة فالأخص لا يكون الاوصفا ثابتا ذاتيا وليس
ايضا كل ذاتي اخص فان الحيوانية ذاتية للانسان
ولست اخص وصف بل الاخص هو الذاتي الذي به
تقوم الماهية وانتازت عن غيرها كالفن الناطقة
للانسان مثلا واذا كان الوصف سلبا فبينه وبين الاخص
مراحل والي هذا اشرت بقولي في العقيدة ممنوع ان
العدم صفة ثبوتية فضلا ان يكون اخص اي لم يثبت
للقدم اول مراتب الاخص وهو الثبوت فكيف يثبت له
اعلاها وهو الاخصية فضلا مصدر فعل محذوف
اي فضل فضلا بمعنى يعني وضمر يعود على المنع او على
الشيء الذي فهم مما قبله لانه انما يقع متوسطا بين نفي
وابتات لفظا نحو فلان لا ينظر الي الفقير فضلا عن اعطائه
او معنى نحو تقاصرت الهمم عن ادني العدد فضلا ان
ترقاه اي لم تبلغه فضلا عن الترتي ونحو لفظ العقيدة
اذ معناه لم يتصفى العدم بالثبوت فضلا عن الاخصية
والقصد فيه الي استبعاد الادني اعني ما دخله النفي
بمعني عده بعيدا عن الوقوع كالنظر الي الفقير وبلوغ
الهمم في المثالين واستحالة ما فوقه اعني ما دخلته

عن

عن بمعنى عده بمنزلة المحال الذي لا يمكن وقوعه كالاعطاء
والترقي فيهما وهو من قواك انتفت الدراهم والذكي
فضل منها كذا اي بقي فالمعني في المثالين انتفا العطا
بالكلية والذي بقي منه عدم النظر وانتفا الترتي وبقي
التقاصر والمعني في تركيب العقيدة انتفت في العدم
الاخصية وبقي منه عدم الثبوت والاحسن انه لا محل
لهذه الجحلة وان جعلها بعضهم حالا ومن الخطا في حل هذا
التركيب ما يقال ان فضلا بمعنى مجاوزا وان المستبعد
في المثالين هو عدم النظر وقصور الهمم قاله التفتازاني
في حاشيته على الكشاف واما قولهم كبرت النصارى
بإثباتهم الذات والعلم والحياة فخطا اذ لم يكن تكفيرهم
بمجرد اثبات ذلك بل بإثباتهم الهة ثلاثة كما قال تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقد قد منا شرح
مغالتهم التي لا يرضي بها محيز من الصبيان فضلا عن من
فوقه ومن معني شبهة المعتزلة السابقة وهي الاشتراك
في الاعم لاجل الاشتراك في الاخص الذي هو العدم احتج بهم
بانه لو كان لله تعالى علم لكان علمه يتعلو بعين ما يتعلو
به علمنا واخص وصف علمنا تعلقه بالمعلوم المعين
والاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم فيجب
اذا مماثلة علمه تعالى لعلمنا فيلزم اما قدمها واما حدوها
وكلاهما محال والجواب ان هذه مشتركة للزمام لانهم يلزمهم

مثله فيما اشبهه الله تعالى من العالمية فان عالميته تعالى
اذ تعلقت بالمعلوم المعين وتعلقت عالميته تارة لزمهم
عين ما الرزونا وهذا جواب جبري والجواب الحق ان
الاشتراك في الاخص انما يستلزم الاشتراك في الاسم
الذاتي والحدوث والعدم ليسا بذاتين لعدم توفيق فهم
الماهية عليهما فانما تتعقل العلم مع الذهول عن كونه
قدما او حادثا ثم نقيم الدليل بعد ثبوته علي انه قديم او
حادث تنبيه اخلف الناس في اخص وصف الباري
جل وعلا فقال قوم من المعتزلة انه القديم وقد سبق رده
ومنهم من زعم انه حال يوجب له تعالى كونه حيا عالما
قادر امر يد او لا افصح في هذه المقالة عن هذه الصفة
ونقل عن الشيخ ان خاصية الاله القدرة علي الاختراع
واختاره الفخر في بعض كتبه واحتج له بان موسى صلوات
الله وسلامه علي نبينا وعليه اجاب فرعون لما ساله عن
حقيقة رب العالمين قال لمرب السموات والارض واسماها
قلولا ان ذلك خاصية الاله لما كان الجواب لايقا قال ابن
التمسائي ولا حجة له في ذلك فان ما كما يسيل بها ويراد
بالسؤال فهم الحقيقة كذلك قد تطلق لطلب تمييز الحقيقة
وما ذكره موسى عليه الصلاة والسلام يصلح لتمييزه تعالى
عن سائر المكنات واما قول الشيخ ان تلك خاصية الاله
لعله اراد ان هذا الوصف لا يثبت لغير الله مردعي المعتزلة

اذ تزعم

اذ تزعم ان العبد يشارك الله تعالى في ذلك باعتبار انه
يوجد افعاله عندهم ولم يرد انه اخص وصف ذاته فان
القدرة علي الاختراع عندهم من صفات المعاني التي يستدعي
الاتصاف بها تقرر الذات بدورها في العقل فلا تكون اخص
وصف الذات والالدار ذلك والله تعالى اعلم قلت واذ اتين
لك ان اخص وصف الباري جل وعلا مجهول عرف ان ذاته
تعالى غير معروفة للبشر وهو الاصح من القولين واليه
ذهب القاضي وامام الحرمين وحجة الاسلام والامام الفخر
في اكثر كتبه واختار في كتابه الاشارة وهو من اول مصنفاته
انها معلومة وعلي المنع فهل هو مطلق ولو في الاخرة او انما
هو في الحال ويحوز ان تصير معلومة بعد نقل سبق الدين
عن الامام والفراي المنع مطلقا ونقل فيه التوقف عن
القاضي وضار واحتج من قال بان حقيقة الذات الكريمة
معلومة بما تقدم من جواب موسى عليه السلام لفرعون
حين ساله عن الحقيقة وقد سبق رده واحتجوا ايضا
بانا نحكم علي الذات العلمية باحكام والحكم علي الشيء فرع
معرفة وهو مردود بان الحكم علي الشيء فرع الشعور
به بوجه ما ولو بوجه خارجي اجمالي لا فرع معرفة ذاته
التي هي محل النزاع واحتج الغايلوت بانها غير معلومة
بالمنفوق والمحقول اما المنقول فقوله تعالى ولا يحيطون
به علما وقوله تعالى لا تدركه الابصار علي وجهه وقد قيل

ومعني الابدية هو البقاء وسلب العدم اللاحق ومعني الوجود
انه لا يقبل الانتحال ومن احتج علي انه ثبت بانه يؤكد
به الوجود وتأكيد الشيء تحقيقه والشيء لا يتحقق
بنقيضه فجوابه انه يحقق بسلب نقيضه كقولنا هذا
حق لا شك فيه كذا انقول في وجود واجب اي لا ينتفي بحال
ومنها تسمية الصفات بالاضافات وهي عند الاشعرية
اما حقايق ذات اضافة واحكام لمعاني ثابتة وذات
اضافات وقد مردها الي الاضافات ابو الحسين البصري
من المعتزلة وهو كثير اما ينج بهمج منهج الفلاسفة
فان اراد الامام ذلك فالكلام معه لا يرجع الي مجرد
مناقشة لفظية بل في موازنة معنوية وقد صرح
بذلك في المعالم فيقال له معقول العلم مثلا في الشاهد
لا يرجع الي نسبة بل هو حقيقة ذات نسبة وحقيقة
العلم لا تختلف بالعدم والحدوث وكثرة المتعلقات
وقلتها فكيف يثبت علي وجه يخالف حقيقته في الشاهد
والشاهد سلم يترقي به الي اثبات الحقايق غايبا علي وجه
الكمال والتتريه ومنها اطلاقه ان صفاته تعالى معايرة
لذاته واثمة السنة مرضوان الله عليهم محتعون من اطلاق
ذلك لما يوافقهم لفظ الغير من صحة المغارقة ولم يرد شرع
باطلاقه فلا يصح هذه الاعتراضات اللفظية ثم الاعتراض
الجمالي المصنوع علي هذا الدليل ان الامام ان ادعي في

استقرارية

استقرارية انه يعلم انه لا علم عند اهل من البشر من ادم
الي اخر ميمز يوجد من البشر سوى ما ذكره فلا يخفى
سقوط هذه الدعوي وان ادعي ان هذا هو الذي
وجد في استقراء من البشر فلا يعني ان الحاصل لجميع
البشر ليس الا ذلك ويعارضه ما ندعيه الصوفية من ان
الرياضة بعد تصحيح العقيدة واحكام الفرائض وتناول
الخلال بالخلوة والعزلة والصوم ودوام الذكر علي طهارة
الظاهر والباطن وصدق الافتقار الي الله تعالى بترك
الدعوي والتبري من الحول والقوة ظاهر وباطن سبب
بمشيئة الله تعالى للزيادة في المعارف كما قال تعالى والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وقال تعالى اولئك كتب
في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه ويعبرون عن ذلك
الروح والنور بعين السر وهو مرة تجليات وكشف
لامور يخلق علوم لا سبيل للاطلاع عليها بالاستدلال
ولا بطرق الاعتبار بل بمحض انعام والهام يخلق علوم
لم تجر العادة بخلقها ولا يعرفها الا اهلها ولا يعرفها غيرهم
كما لا يعرف الاكمة حقايق الالوان ولا سبيل الي تعريفها
بالقول للغير بل باشارة العارف للعارف كما قيل
تسرفا دري ما تقول بطرفها واطرون طرفي عندك تفهم
ويقال لن يفهم عنك الا من اشرف فيه مثل ما اشرف فيك
ولا يعنون بذلك حلولا كما يفهم بعض المبسطين بل يريدون

تلك البصيرة الباطنية والموهبة الربانية التي لا ريب فيها
ولاشك كما وصف بذلك نبيه عليه الصلاة والسلام
فقال ما زاع البصر وما طفي فاني له اجزم بنفي جميع
ما يدعونه ونحن لا ننكر ان يحصى الله تعالى عبد من عبده
نعلم ما كما قال تعالى في الخضر عليه السلام وعلمناه من
لدا علما وانما ننكر علي من يدعي روية عاجلة او تقدا
علي درجة النبوة او مشاركة فيها اوانه عالم بالله تعالى
علم احاطة واذ اجاز خلق ادراك لنا بالله تعالى في الآخرة
هو اتم ادراك من ادراكنا الذي هو معرفة الموثر بآثره فلا
يجزم العقل باستحالة خلق مثل ذلك في القلب ويكون
نسبة ما يتعلق به في الوضوح والجلالة كنسبة الحاصل عن
الروية فالحق اذا ان يجزم بجواز ذلك والاستحالة وان كان
ذلك يرجع الى الوجدان وفضل الله تعالى لانه لا نهاية له فلا
علم في الاحمال نفسي وحال غيري لا اعرفه الا بابناء صادق
بالعادة ولم يوجد وما ندعيه الصوفية لم يميزه فعلم
ان ذلك المدرك يرجع الى الذات من وجه او الي ترق
في العلم بالصغائر والاسما فكيف لنا بالجزم ان الله تعالى
لم يخلق لصديق ولا نبي مرسل سوى ما نعلمه نحن من
الله عز وجل بقول لا علم الخلق وقل رب رددني علما وتعلق
السؤال بالامور به يمكن والله اعلم واحتج الفخر ايضا
بانا لا نتصور الاما ادركناه بالحس ومثاله معلوم

او بالوجدان كالالم واللذة او بديرته العقل كبسايط
القضايا الاولية وهي قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان فهذه طرق معرفة المقصورات وماهية البار
تعاي غير مدركة بالحس ولا بالوجدان ولا بديرته العقل
فليست مدركة لنا والاعتراض منع حصر مدارك المقصورات
فيما ذكر لانه بناء علي رايه في المقصورات انها كلها غير مكتسبة
وهو ممنوع ثم اذا سلم ان من طرقها العلم الضروري فاي
مانع من ان يخلق الله تعالى لبعض عبده علما ضروريا
بامر مالم تجر العادة بخلق العلم بمثله وفضل الله يوتي
من يشاء والله ذو الفضل العظيم ثم الايجاب للاخص
في باب التماثل من منع لوجود الاشتراك في الاعم مع اتعايه
في الاخص من هذا الاعتراض على المعتزلة في قولهم ان
الاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم اي هو علة
له ولهذا قالوا حقيقة المثلين هما المشتركان في الاخص
واشتركا في الاخص علة لاشتراكهما في الاعم وتقرر الاعتراض
عليهم ان الاشتراك في الاخص لو كان موجبا للاشتراك في
الاعم اي علة له كما نزعوا لما وجد الاشتراك في الاعم بدون
الاشتراك في الاخص لاستحالة وجود المعلوم بدون علمه
لكن التالي باطل فالمقدم مثله ودليل بطلانه ان الفرض
والاسان مشتركان في الاعم الذاتي وهي الحيوانية وليس
مشاركين في الاخص كالناطعية والصاهلية ولذا البياض

والسواد يشتركان في اللونية وهي ذاتي اعم ولا يشتركان
في الاخض وهي السوادية والبياضية وانما الواجب ان
يقال الاشتراك في الاخض الذي ملزوم للاشتراك في
الاعم لاستحالة وجود الملزوم بدون لازمه كالاشتراك
في الناطقية التي هي للانسان اخض فانه يلزم منه
الاشتراك في الاعم الذي هو الحيوانية ولا يلزم من وجود
الاشتراك في الاعم الذي كالحوانية للانسانية مثلا وجود
الاشتراك في الاخض كالناطقية له اذ لا يلزم من وجود الاعم
وجود الملزوم والحاصل ان الذي نكره عليهم جعلهم الاشتراك
في الاخض علة للاشتراك في الاعم اما كونه ملزوما فاما الاشك
فيه ص ثم نقول يتعين ان تكون هذه الصفات كلها قديمة
اذ لو كان شي منها حادثا للزم ان لا يعري عنه او عن الاتصاف
بصده الحادث ودليل حدونه طرياق عدمه لما عرفت من
استحالة عدم القديم وما لا يتحقق ذاته بدون حادث يلزم
حدونه ضرورة وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال على
حدوث العالم ش لما فرغ من اقامة البرهان على ثبوت الصفات
شرع في احكام واجبة لها فمن ذلك القدم ودليل وجوبه
لكل ما يتصل به تعالى انه لو كان شي من صفاته جل وعلا
حادثا للزم حدونه والثاني باطل لما عرفت من وجوب قدمه
تعالى فالمعتمد مثله وبيات الملازمة ما استرنا اليه في
اصل العقيدة من انه لو كان شي من صفاته تعالى حادثا

للزم

للزم ان لا يعري عنه او عن صده الحادث لما عرفت فيما مضى
وسنعيد ايضا برهانه فيما بعد من ان القابل للشي لا يخلو
عنه او عن صده وما لا يعري عن الحادث لا يسبقها وما
لا يسبقها كان حادثا مثلها وهي معني قوله وما لا يتحقق
ذاته بدون حادث يلزم حدونه ضرورة اي ما لا يمكن
معارضة ذاته الحادث يلزم حدونه ضرورة اذ لو كان هو
قدما ووصفه اللازم له حادثا لكان معارفا لوصفه اللازم
كيف وقد تحقق انه لا يعارقه واما قولي ودليل حدونه طرياق
عدمه فهو جواب عن سوال مستشرق في قولي للزم ان لا يعري
عنه او عن الاتصاف بصده الحادث تقريره ان يقال لانسلم انه
لو كان شي من صفاته حادثا للزم حدونه قوكم لانه لا يعري
عنه او عن صده الحادث يمنع ان صده حادثا بل يجوز ان
يكون قدما فحينئذ انما يلزم ان لا يعري عن ذلك الحادث
او عن صده القديم وذلك لا يستلزم حدونه لانه لا يلزم اذ
ذاك من قدمه تعالى وحدوث بعض صفاته عروه عن
جميع اوصافه لغرض القدم في بعضها وهو اضداد تلك
الاصناف الحادثه وجوابه انه يلزم من تقدير الحدوث للصفة
من صفاته ان يكون صدها حادثا ويستحيل ان يكون قدما
وذلك لانه لو كان قدما لما طرأ عدمه لما عرفت من استحالة
عدم القديم فاذا لا يمكن الاتصاف بصفة حادثه الا وضد
او مثلها للذات سبق الاتصاف بهما ثم طرأ عدمه حدثا

ضرورة انما ثبت قدمه استحالة عدمه هذا معني قول
 ودليل حدوثه اي حدوث صدق الوصف الحادث طرياً عند
 يعني بدليل الانصاف بهذا الوصف الحادث اذ يستحيل ان يتصف
 به مع بقائه الذي انصف به قبل والاجتمع الصدقات
 وقوله لما علمت من استحالة عدم القديم بيان لكونه طرياً
 لعدم علي الصدق وليلاً علي وجوب حدوثه واستحالة قدمه
 وقوله وقد تقدم مثل ذلك في الاستدلال علي حدوث العالم
 يعني تقدم له في الدليل الثاني حدوث العالم حيث استدلل
 علي حدوثه بحدوث صفاته اي فلو كان شئ من صفاته تعالى
 حادثاً لدل علي حدوثه كما دل حدوث صفات العالم علي
 حدوثه بحدوث صفاته اذ وجه الدلالة واحد والدليل
 يجب طوره فيستحيل ان يوجد في موضع ولا يدل علي مدلوله
 ص فان قلت انما يتم ذلك اذ اوجب ان القابل للشئ لا يخلو
 عنه او عن صده ولم لا يقال بجواز خلوه عنهما معاً ثم بطراً
 الانصاف بهما فتتخلف ذاته ووجهها فلا يلزم لحدوثها جواب
 انه لو خلا عنهما مع قوله لهما الجواز ان يخلو عن جميع ما يقبله
 من الصفات اذ القبول لا يختلف لانه نفسي والالزم الدور
 او التسلسل وخلق القابل عن جميع ما يقبله من الصفات محال
 مطلقاً في الحادث لوجوب انصافه بالاكوان ضرورة وفي
 القديم لوجوب انصافه بما دل عليه فعله كالعلم والقدرة
 والامادة ولو فرضت حادثه للزم الدور والتسلسل لتوقف

احداهما

احدهما عليها ش هذا اعتراض اخر علي الملازمة في قولنا
 لو كان شئ من صفاته تعالى حادثاً للزم حدوثه ونعبر به
 ان يقال لا نسلم ملزومية حدوث الصفات لحدوث
 الموصوف قولكم لانه لا يجري عنها او عن احد ادها الحارثة
 دعوي قولكم في بيانها لان الموصوف بها قابل لها والعاقل
 للشئ لا يخلو عنه وعن صده غير مسلم وما المانع ان يقال
 بجواز خلق القابل للصفة عنها او عن صدها ويكون قد بما
 عارياً في الازل عن جميع اوصافه الحارثة التي يقبلها ثم يتصف
 بها او ببعضها فيما الازل فلا يلزم حينئذ من انصافه
 بالحادث حدوثه لما ذكرنا من صحته مغايرة بحجته
 وجوابه ان قبول كل ذات لما يتصف به من الصفات لا يكون
 ابداً لانفسها لتلك الذات اي يجب لها ذلك القبول ما دام
 الذات غير معطل بمعني والدليل عليه انه لو لم يكن القبول انفسياً
 للذات بل كان يطرأ عليها بعد ان لم يكن لتوقف في طوره علي
 الذات علي قبولها اياه فيكون قبول هذا القبول صفة للذات
 طامراً ايضا عليها فيحتاج لطوره علي الذات الي قبولها ايضاً له
 فان كان القبول الاول لزم الدور وان كان قبولاً اخر غيره
 نقلنا الكلام اليه ايضاً ولزم التسلسل والي هذا اشرف
 بقولي لانه نفسي والالزم الدور والتسلسل واذا ثبت ان
 القبول نفسي للذات لزم ان تكون نسبة جميع صفاتها اليها
 قبولاً وانصافاً نسبة واحدة فلو جاز خلوها عن بعض اجناس

صفاتها التي يقبلها كجائز خلوها عن جميع تلك الاجناس المقبولة
ضرورية لاستواء نسبة الجميع اليها لكن خلوا الذات عن جميع ما
يقبله من اجناس الصفات محال مطلقا اعني في حق الحادث
وفي حق القديم فخلوها عن بعض اجناس صفاتها التي يقبلها
محال اما استحالة الخلو من الجميع في حق الحادث فلا نأثم على
الضرورة استحالة عرو الجواهر عن جنس الاكوان وهي الحركة
والسكوت والاجماع والافتراق فيجب ان لا يعزى عن سائر
اجناس الاعراض التي يقبلها واما في حق القديم جل وعلا فلا
نعلم قطعا استحالة عروه عما دل عليه فعله من العلم والقدرة
والارادة اذ لو انتفت في حق هذه الصفات لاستحال ان
يوجد فعل من الافعال يلزم عدم المصنوعان كلها مع تحقق
وجودها وهو محال على الضرورة واذا استحال عروه عن هذه
الصفات لزم استحالة عروه عن سائر الصفات التي يقبلها
لما عرفت من وجوب استواء نسبة جميع الصفات المقبولة
الي الذات القابلة لها واذا ثبت التلازم بين وجود ذاته تعالى
وبين جميع صفاته التي يتصف بها لزم ان تكون كلها قديمة
اذا لو كان شي منها حادثا والفرص انه لا يمكن ان يعزى عن صفة
من صفاته لزم ان يكون وجود ذاته حادثا لكن الحادث على
ذاته مستحيل لما عرفت من وجوب قدمه ففرض الحوادث
في صفة من صفاته تعالى مستحيل وهذا انما هو استحالة
عرو القابل عما يقبله من الصفات قاعدة يثبت لنا بها مطلبان

احدهما

احدهما في الشاهد وهو حدوث العالم لانه لما قام البرهان
على حدوث صفاته عرفنا منه حدوث ذاته كما علمنا من
استحالة عرو الذات عما يقبله من الصفات والثاني في حق
الغايب وهو وجوب القدم لجميع صفاته تعالى لانه لما
قام البرهان على وجوب قدمه جل وعلا عرفنا منه وجوب
القدم لكل صفة من صفاته تعالى لما علمنا ايضا من استحالة
عرو الذات عما يقبله من الصفات والخاص انما انما انعقد
التلازم بين كل ذات وبين اجناس مقبولة من الصفات
صح ان يستدل بما علم من حدوث احدهما على حدوث الاخر
كما يستدل بما علم من قدم احدهما على قدم الاخر قوله
ولو فرضت حادثة للزم الدور والتسلسل لتوقف احدهما
عليها هذا جواب عن سؤال استشعرت وروده وتقريره
ان يقال ما ذكرتم في حق الحادث من استحالة عرو الجواهر
عن بعض ما يقبله وهو الاكوان فيلزم ان لا يعزى عن
سائر ما يقبله مسلم لا استحالة عروها عن الاكوان معلوم
بالضرورة واما ما ذكرتم في حق القديم من استحالة عروه
تعالى عن العلم والقدرة والارادة والحياة فيلزم استحالة
عروه عن سائر ما يقبله من الصفات قد لا يسلم لكم القول
باستحالة عروه عن الاوصاف المذكورة حتي يتم لكم استدلالكم
بهذا على استحالة عروه عن سائر صفات قولكم في دليل
استحالة عروه عن الاوصاف المذكورة ان فعله الموجد دل

عليها من حيث توقع ايجاده الاختياري على انصافه بتلك
الصفات المذكورة نقول انما يدل الفعل على وجوب انصاف
فاعله بتلك الصفات وجوبا وقتيا اعني وقت ايجاده
ذلك الفعل لا وجوبا مطلقا بحسب الذات والذي يوجب
استحالة العرو الثاني لا الاول لما علم ان الوقية المطلقة
اعم من الضرورية المطلقة وملزوم الاعم غير ملزوم الاخص
والخاص ان الذي انجبه دليلكم اعم من مدعكم جوابه
منع ان الافعال انما دلت على وجوب تلك الصفات لفاعليها
وجوبا وقتيا بل وجوبا مطلقا بحسب الذات بحيث يستحيل
عود الفاعل عن تلك الصفات مطلقا وبيان ذلك انه
لو قدر ان اجزاء تلك الصفات كانت من جملة الافعال
الحادثة ضرورة ان كل ممكن حادث فيجب ان يتضمن فاعليها
بامثالها ليمكن بها من ايجادها ثم ننقل الكلام الى تلك
الصفات الاخرى فان قدر لها اجزاء ايضا لمزم حدوثها
ايضا ولزم انصاف فاعليها بامثالها ليمكن بها ايضا من
ايجادها ولزم الدوران كانت هذه الصفات هي الاولى
او التسلسل ان كانت غيرها فاذا الافعال لا يمكن صدورها
عن فاعل تكون تلك الصفات في حتم جازية ولا يقال نحن
انما اعترضنا على اسند لاكم على وجوبها بحجج الفعل وهذا
الذي اجبت به لم يصح الاسند لال به على ذلك بل حاصلة
استنباط دليل اخر على وجوب تلك الصفات للفاعل

وهو

وهو انها لو كانت جازية للزم الدوران والتسلسل لانا نقول
انما استلزم جواز الصفات الدوران والتسلسل من حيث ان
كل جازي لا يكون الا فعلا حادثا والفعل الحادث يدل على تلك
الصفات ثم ننقل الكلام اليها ويلزم الدوران والتسلسل فيصح
اذا ان الافعال تدل على وجوب تلك الصفات وجوبا
مطلقا بحسب تلك الذات وذكر الدوران والتسلسل في هذا
الجواب بيان لوجه دلالة ذلك على ذلك والله الموفق
وقوله لتوقع احداثها عليها أي على امثالها ص واذا
عرفت وجوب قدر الصفات عرفت استحالة عدمها
لما قدمنا من بيان استحالة عدمه على القديم في هذا
ظاهر وقد منا برهان القاعدة الكلية وهي ان كل ما
ثبت قدمه استحالة عدمه ص فخرج بهذا الاستحالة
التغير على القديم مطلقا اما في ذاته فلو جوب قدمه
وبقائه لما مر واما في صفاته فلما ذكر الان ومن ثم استحالة
علي علمه اي يكون كسبيا أي يحصل له عن دليل او ضروريا
اي يقارنه ضرورة كعلمنا بالمثل او يطرأ عليه سهوا وغفلة
واستحالة على قدرته ان تحتاج الى العا او معاونة وعلى
ارادته ان تكون لغرض وعلى سمعه وبصره وكلامه
وادراكه على القول به ان يكون بجارحة او مقابلة او
اتصال او يكون كلامه حرفا او صوتا او يطرأ عليه سكوت
لاستلزام جميع ذلك التغير والحدوث في هذا كله ظاهر

ولتزده بيانا فيقول اما وجه استحالة التغير على الذات
العلية وعلى صفاتها فلا نه ان كان من عدم الى وجود
فوجب العدم للذات الكريمة وجميع صفاتها يمنع ذلك
لانه عبارة عن سلب العدم السابق على الوجود وان كان
من وجود الى عدم فوجب البقاء لما يدفعه لانه عبارة
عن سلب العدم اللاحق بعد الوجود وقد سبق في الفقرة
ذكر برهان وجوب العدم والبقاء للذات العلية وصفاتها
ولما كان ذكره في الصفات قريبا من هذا الموضع قلت
واما في صفاته فلما ذكر الان ولما كان ذكره في الذات
بعيدا عن هذا المحل غيرت في الاشارة الى ما سبق
من برهان قدمها بقولي فلما مر واما ما ذكرت من استحالة
الكسب على علمه تعالى فظاهر لان العلم الكسبي لا يكون
الا حادثا وعلمه جل وعلا قديم لا يتجدد واما قلنا ان
الكسبي لا يكون الا حادثا لانه اما ان يفسر بالعلم الحاصل
عن النظر وهو الذي غلب عليه العرف او بما تعلقت به
القدرة الحادثة ولا يخفى تجدده وحدوثه على كلا
التفسيرين وهذا الثاني هو معناه الاصلي وهل يستلزم
سبق النظر عقلا او عادة فيجوز في العقل احداث علم
واحداث قدره عليه من غير تقدم نظر قولنا والثاني
مذهب امام الحرمين وهو الحق لان قبول الجوهر للعلم
والقدرة عليه نفسي له وتقدم النظر لا يصلح ان يكون

شرطا

شرطا للقدرة على العلم لان القدرة مقارنة للعلم والنظر
بنافيه ولا يصح ان يكون شرطا ما لا يوجد الا حال عدمه
واما عدم اشتراط النظر في العلم فلا تغلق على ان
العلم النظري يجوز ان يقع ضروريا واذ عرق استحالة
الكسب على علمه تعالى لا يذانه بسبق الجهل واتصاف
الذات العلية بوصف حادث عرفت ان ما وقع في الكتاب
والسنة موها ظاهرا وحدوث العلم وكسبه يجب القطع
بان ظاهره غير مراد وذلك كقوله تعالى ولقد فتنا الذين
من قبلهم فليعلمن انه الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين
فليس المراد انه يتجدد له تعالى بالفتنة علم بالصادق
والكاذب من خلقه كيف وعلمه جل وعزازلي محيط بكل
معلوم وعلى وفق علمه القديم وارادته النافذة تجري
الكايينات كلها الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وتاويل
الاية ان المراد الاختيار بانه تعالى يجازي المكلفين بما
علمه منهم ازالا من خير او شر فاطلق العلم على الخبر المتأخر
عن وقوع امارته من خير او شر لانه وقع عن ذلك كله
على وفق علمه جل وعز وتسمية الخبر بالعلم من باب تسمية
المتعلق باسم المتعلق وهو مجاز شائع في اللسان والفتنة
قال الزمخشري هي الامتحان بسند ايد التكليف من مقارنة
الاوطان ومجاهدة الاعداء وسائر الطاعات الشاقة وهجر
الشهوات والملاذو بالفقر والفحط وانواع المصائب في النفس

والاموال ومصاهرة الكفار علي اذاهم وكيدهم وضررهم
 والمعني احسب الذين اجر واكلمة الشهادة علي السنتهم
 واظهروا القول بالايمان انهم يتكون بذلك غير محتجين
 بل محتجهم بضرر المحسن حتي يبلوا صبرهم وثبات
 اقدامهم وصحت عقائدهم وتصوع بنايتهم ليتمين المخلص
 من غير المخلص والراسخ في الدين من المضطرب والممكن
 من العابد علي حرف انتهى قال ابن عطية والصدق والكذب
 علي باهما اي من صدق فعله قوله واماما ذكرت في استحالة
 كون علمه تعالى ضروريا فذلك انما يتبين بمعرفة الضروري
 ما هو فتقول قال المقترح الضروري يطلق علي اربعة
 معان مالم يس بمقدور بالقدرة الحادثة ونقيضه المكسب
 وهو المقدور بها وهذا الاختصاص بالعلم بل يقال حركة
 ضرورية اي غير معدومة بالقدرة الحادثة الثاني ما علم
 بغير دليل الثالث ما علم من غير تقدم نظر وهذا مختصان
 بالعلوم الرابع ما قرنه ضرر وحاجة كعلم الانسان جوعه
 والمه وهذا المعني الاخير هو المستحيل في حق علم الباري
 جل وعلا دون المعاني الثلاثة ولا حيلة امتنع اطلاق لفظ
 الضروري عليه وكذا امتنع اطلاق لفظ اليديهي علي علمه
 تعالى وهو كالضروري الا انه لا يعترن بضرر ولا حاجة
 وانما استحالة اطلاقه علي علمه جل وعلا لانه يشعر بالحدوث
 اذ يقال به النفس الامر اذا اتاها بغنة بغير سابعة

شعور

شعور بمقدورات قلب علي الظن وجوده والحاصل ان
 العلم الحادث ينقسم ثلاثة اقسام ضروري ويديهي
 وكسبي ولا يطلق واحد منها علي علمه تعالى واماما ذكرت
 من استحالة طر والسهو والغفلة علي علمه تعالى فظاهر
 لانها يستلزمان الانصاف بالجهل وذلك في حق من تنزه
 عن كل نقیصة محال ولا ما سهي او غفل عنه فقد انعدم
 وجوب البقا لعلمه تعالى وجميع صفاته يدفع تجوز ذلك
 والسهو والغفلة متعاريان في المعني الا ان السهو اكثر
 ما يستعمل عرفا في الذهول مع اعتقاد ما يضاده فالغفلة
 اعم فلهذا اجمعت بينهما قوله واستحال علي قدرته ان تحتاج
 الي الة او معاونة يعني لان ذلك يفضي الي حدوثها
 اذ يكون قادرا عند وجود تلك الالة او المعاون وعاجزا
 عند عدمها ولا يجاب بادعاء قدم الالة والمعاون لما علم
 من وجوب الحدوث لكل ما سواه تعالى وايضا لو توقع
 تعلق قدرته تعالى بشي من الممكنات علي واسطة الة يفعل
 بها او معين شاركه في الفعل للزم توقف سائر الممكنات
 علي مثل ذلك لوجوب استواء الممكنات كلها بالنسبة الي
 قدرته جل وعز وذلك يودي الي التسلسل لان تلك الوسائط
 المقدرة هي من جملة الممكنات الحادثة اذ لا يجب الوجود
 الالذاته العلية وصفاته فيجب ان يتوقف ايجادها ايضا
 علي وسائط اخرى حادثة ثم كذلك وبهذا تعلم ان اختياره

سبحانه وتعالى لا يجارده ممكن مع ممكن اخر كما اختاره جل وعلا
 ايجاد الشج مع الأكل والري مع الشرب والاحراق مع مس
 النار وتفرق الاجز امثلا مع حد السين وخر النفس والجسم
 والمعدوم مع العذرة الحادثة ونحو ذلك مما لا يخفى لا يدل
 جميع ذلك على ان تلك الامور المعارضة تاتي فيما اقترنت
 به لا استقلالاً ولا معارضة بل وجودها وعدمها بالنسبة
 الى الثاني سواء ايجادها جل وعلا الممكن مع ممكن لا يعارضة
 كما يجارده له تعالى منفرد ابدون معارضة ممكن اخر فتعالى
 ان يكون فعله بواسطة او علاج انما امره اذا اراد شيان
 يقول له كن فيكون بلا كاف وبلا نوب وقال جل من قائل
 ولقد خلقنا السموات والارض وما بينهما في ستة ايام وما مسنا
 من لغوب اي ما مسنا في خلقتهما من تعب فبارك الله رب
 العالمين قوله وعلى امراته ان تكون لغوب يعني لغوب يعينه
 على ايجاد الفعل وهو محال في حقه تعالى سواء كان الغرض
 مراجعاً اليه او الى خلقه اما وجه الاستحالة في الغرض المرجع
 اليه فلا نه ان كان ذلك الغرض قديماً وجب قدم العالم
 ولزم القول بالاجاب وجامد هب الغلاسة وذلك مما
 قد فرغنا من ابطاله وان كان حاداً يصعب به بعد ايجاد
 لزوم نقصه وحاجته قبل ايجاد افعاله التي حصلت له غرضه
 ولزم انصافه بالحوادث لتجد الكمالات له حينئذ بواسطة
 خلقه وذلك كله يعنني الى حدوثه وتعالى عن ذلك من

لا اول

لا اول لوجوده الغني الذي اليه يفتقر كل شيء ولا يفتقر
 هو الي شيء واما وجه الاستحالة في الغرض المرجع الى خلقه
 فانه لا يجب عليه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلاح وقد تكلمنا
 في العقيدة على برهان استحالة الامرين في فصل خلق
 الافعال بانهم من هذا وسنشرح ذلك في محله شرحاً بلي
 عنه كل غطا ان شاء الله تعالى قوله وعلى سمعه وبصره
 وكلامه وادراكه على القول به ان يكون بجارحة هذا مرجع
 الى الجميع وقد قدمنا البرهان على استحالة الجرومية في
 حقه تعالى فهو يسمع من غير اذن ولا جوارح ويرى بغير حد
 ويتكلم بغير فم ولا لسان ويدرك على القول بزيادة
 الادراك بغير الاله المتعادة للشم والذوق واللمس قوله
 او مقابلة مراجع الى الروية قوله واتصال مراجع الى الادراك
 عند من اثبتته قوله او يكون كلامه حرفاً او صوتاً لانه
 لو كان كلامه يتركب من الحروف والاصوات لكان ذلك الكلام
 حاداً ضرورة لاستحالة اجتماع حرفين فاكثرت في محل واحد
 فلا توجد الحروف في كل واحد حتى ينعدم مسبقها وتجده
 لاحقاً وكل ما سبق وجوده العدم او طرأ على وجوده
 فهو حادث فالحروف والاصوات لا تكون ابداً الاحادثة فلو
 تركب منها لكان حاداً ضرورة ان المركب من الحوادث
 حادث وذهبت الحسوبة المنتمون الى الظاهر ان كلام
 الباري تعالى القايم بذاته حروف واصوات ومع كونه

حروفا واصواتا هو قديم انزل وهو لا اصحاب غاية في الضلالة
وتورط في بحيرة الجهالة فان من سواهم من اهل الببع
من ما نحن لهم شبهة مخيلة لا تدم من اول مرة بالضروريات
اما هؤلاء فلم يراعوا ضرورات العقول ولا وقعوا من اول مرة
عند شئ منها نفوذ بالله من الخذلان فاعتقادهم ان البارئ
تعالى جسم مستقر على المرث بالمحاسة والاستقرار ثم ينتقل
كل ليلة جمعة عند ما يبقى ثلث الليل وينزل عن مكانه الى
السما ثم يعود عند الفجر الى مكانه وهم على صنفين صنف
منهم قالوا بتخييره من غير شكل وتصوره وتشكيله
على شكل الانسان وهؤلاء مساوون لليهود في هذا
الاعتقاد وصنف اخر منهم قالوا بتخييره من غير شكل ولا
جارحه ثم اتفقوا على ان كلامه سبحانه قديم حروف واصوات
متقطعة يتكلم بها سماءها باللسان العربي والعجمي
وضروب الالسنه الموضوعة لاهل الارض فيقولون
انه ينطق بالبا والميم وسائر الحروف الاعلى مخارج الحروف
والذين قالوا بانه على شكل الانسان قالوا انه يتكلم
بالحروف على مخارجها وجملة قديمة وهو ينطقها كيف
يشاء وعلى أي لغة يشاء وكيف تدخل المشيئة القديم
لولا ان الله يسلب عقل التمييز لمن يشاء وهو عندهم
يتكلم اذ يشاء ويسكت اذ يشاء فاذا سكنت لم يندم كلامه
ولكنه صمت واكنه تعالى الله عن قولهم ومن شئيع مذمهم

ان القاري



ان القاري اذا قرأ من كتاب الله تعالى آية فالذي يسمع
منه هو الكلام القايم بالله سبحانه وقد وجد في محل
هذا القاري ولم ينتقل عن ذات الاله وزعموا ان حروف
المصحف عين كلام الله تعالى من غير ان تنتقل ايضا عن
ذاته وهذا ايضا قول النصارى يتدرج عيسى عليه
السلام بالصفة الارضية التي هي العلم من غير ان تغرق
الاله ولكن النصارى خصصوا بذلك واحدا من المخلوق
وهو عيسى عليه السلام وهو لا حكموا بذلك في حق كل
قاري يتلو آية من آيات الله والحكم بقدم حروف
واصوات تتجدد والعدم سابق لها والحق وكون الشئ
الواحد يحل محلين خروج من دائرة العقل ومجد الضرورة
وكيف يوسم بالعقل من يقول ان الحروف اذ اصيغت من
زبر الحديد حتى يغتم منها آيات من كتاب الله تعالى فهي
باعتبارها عين كلام الله تعالى كانت او كانت سربرا حارثة
فلما صارت حروفا انقلبت قديمة واطلقت طائفة
منهم القول بان المكتوبة الدالة على اسم الله سبحانه هي
المعبود بحق وان كتبت في اماكن فهو واحد في اماكن قال
ابو حامد ويلزمهم ان يحرق ما يكتب فيه اسم النار والقوم
مبتلون بعظيم الغباوة قال ابن دحان وهذه الطائفة
اجمل الناس في طريق النظريات واكثر خلق الله جمودا على
الحسيات حتى حلمهم ذلك على انكار وجوب النظر في المخلوقان

وقالوا ان الاشتغال بالنظر في العقليات بدعة وضلالة
ومريب في الدين وتشتت في مذهب المسلمين وتسمى
بالسنية الورعين ترك النظر في آيات رب العالمين
وما يجدوا بآيات الا الكافرون قال وهم عامة محضة لا يفهمون
حقيقة ولا مجازا ولا يفرقونه بين واجب وممكن ولا مستحيل
ولهذا يقولون انه تعالى قادر على قلب الحقائق وان
يوجد المستحيلات اذا ارادها كاجمع بين الصدين وانما
تمنع عندهم المحال في عقول الخلق وقدرته الله صالحة
لا يتعاضد وانما منع من ذلك انه لم يرد له ولو ارادة كان فلا
محال عندهم بوجه من الوجوه انما هو اذا اراده لكان
واعتقادهم موجوده كثير في العامة وفي جلاصة
طلبة العلم وبهذا صرح بعض المتفقهة في زمان القرابي
بغريب من مذهبهم فقال في قوله تعالى لو اراد الله ان
يتخذ ولدا الا صطفي مما يخلق ما يشاء وفي قوله لو ارادنا
ان نتخذ لهوا هو الروح لا يتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين
فقال ما منع من ذلك الا انه لم يرد ولم يبلغ ذلك جملة الكلام
القرابي رحمه الله قال وهل لا تنبه هذا الغني بقوله
تعالى ان كنا فاعلين انه لو كان فعلا من افعالنا قاله هذه
السمية ولقوله لا صطفي مما يخلق ما يشاء اي لو اراد ذلك
لكان خلقا يسمى ابنا بمعنى الرافة والرحمة لا بمعنى التولد
علي حقيقة البهية وعليه سبه سبحانه بقوله ان كل من

في السموات

في السموات والارض الا ابي الرحمن عبدا تنبيهها ان البهية
والعبودية لا يجتمعان وكذلك الرق والزوجة لا يجتمعان
وزعموا ان العديم سبحانه لولم يوصف بالاقتدار والعجز لم يبرهن
علي هذا ان يكون سبحانه قادرا على اختراع اله مثله قديم
لا اول له فان استغوا من ذلك الزموا كونه عاجزا على مقتضى
مراهم والخال ليس باله وان حكموا باقتداره على ذلك الزمهم
من الكفر بالزعم من قال بوجود مثل لله تعالى اذ لا فرق في
الكفر بين من يجوز في حق الله تعالى ما يفتح في الوهية وبين
من يحكم بوقوع ذلك فتركب هو مذهب الحشوية من ثلاثة
جهالات اخدها جملهم باللسان والفرق بين مجازة وحقيقة
ولهذا حكموا بظاهر ما ورد من الاستواء على العرش والنزول
الي السما في الثلث الاخر من الليل وكون القرآن كلام الله محفوظا
في الصدور ومقرؤا باللسنة مكتوبا في المصاحب وما ورد
من نداء الله تعالى في الاخرة بصوت يسمعه من قريب ومن
بعد وغير ذلك مما لا يحصى الثانية جمودهم على ما سبق
اليهم من ظاهري اللفظ والثالثة مغالطتهم العقول حذرا
من ترك الظاهر ولا شك ان الجهل باللسان وعدم اتقان
في البلاغة والبيان والبعد من ممارسة العلوم العقلية
علي مقتضى ما يفتح في الوهية وبين من يحكم بوقوع ذلك
التنبيهات الشرعية ثم التجاسر مع عدم ذلك كله على الخوض
فيما يحتاج الي علوم عديدة وفكرة متقدمة وتابيد الاهم

من غير اهل العلم وحسن ادب في التلقي منهم اصل لكل ضلالة
وكفر والعباد بالله تعالى وبأجملة فاعتقاد الحسنة تالف
من ضلالات ثلاثة من اليهود وتنصروا عتزال فهم مع اليهود
في اعتقاد الجسم في حق الاله ومع النصاري في اعتقاد
حلول الكلام في الاجسام وانه لا يفارق مع ذلك الاله ومع
المعتزلة في اعتقاد ان كلام الله تعالى حروف واصوات
وهو نفي مذهب اليهود ايضا غير ان المعتزلة لم يقولوا
بقيام الحروف والاصوات به سبحانه وتعالى لما انفطسوا
كحدوثها وادركوا ان قيام الحوادث بذاته تعالى محال وهو لا
هكذا لك لمظيم عبادهم وجهلهم الضرورية التي
تذكر باوابل العقول والسر كالجسم في عدم تعقل ما قاله
اهل الحق من اثبات كلام ليس بحرف ولا صوت قائم بنفس
المتكلم يعبر عنه بالكلام اللفظي والكتابة والزبور والاشارة
واحتج اهل الحق على اثباته شاهدا بان الامر والنهي
يجز حالة امره ونهيه من نفسه طلبا جازما بالضرورة
ويدل عليه بالعبارات المختلفة وما يعرض له الاختلاف
مغاير لما لا يعرض له الاختلاف ولان العبارات بالجمل والوضوح
والتوفيق وفي النفس حقيقة عقلية لا بالجمل والتوصيف
ورغمت المعتزلة ان ما يجده الطالب في نفسه يرجع الي
ارادة الامتثال ويردون الخبر الي العلم ينظم الصيغة فاجاهل
الاتفاق على وجدان اصل المعنى في النفس وانما التنازع في

تميزة

تميزه عن الارادة والعلم واحتج الاصحاب على مغايرة الارادة
بوجود الامر بدونها وبينوه بوجوه الاول ان الله تعالى
امر الكفار بالايمان والعصاة بالطاعة ولم يرد وقوع ذلك
منهم اذ لو ارد ذلك لوقع والامر النقي بنقود مسئلة
العبد دون مسئلة الله تعالى وقد اتفق السلف قبل
ظهور البدع على ان ما سأل الله كان وما لم يسأل لم يكن
الثاني ان الامر يتعلق بفعل الغير والارادة لا بمعنى الشهوة
والمحبة لا يتعلق الا بفعل المريد الثالث من خلق ليعضين
عزيمه دينه عند ان سأل الله فتمك من فضايه ولم يقضه
لم يحث بالاجماع مع ان الله تعالى قد امر بذلك فلو تضمن
الامر الارادة لكان قد سأل الله قضاءه فكان يجب ان يحث
ولم يحث بالاجماع قالوا ولان المعاتب من جهة السلطان
على ضرب عبده اذا اعتذر بانه يخالفه فلم يصدق فاراد
تمهيد عذره بانه بامر بخصرته ويريد مخالفة فاذا امره
فقد تحقق الامر بدون الارادة الامتثال قال ابن التلمساني
وهذا الحجج فيه فان عذره يتمهد باظهار انه امر ولا يتوقف
على امر حقيقة ومثله لازم للاستعانة بالطلب النفسي الذي
اشبهه اي ان هذا الامر لم يوجد معه الطلب النفسي قالوا
ومن الدليل على المغايرة انه يحسن ان يقال اريد منك فعل
هذا ولا امرك به ولو كان كل امر مراد التناقض وهذا ايضا
ضعيف لانه يمكن ان يحمل قوله اريد منك علي اني احب ذلك

واشتمية فلا ينافي ذلك نفي الامر وامار الخبر الي العلم بنظم
 الصيغة ضابط ايضا لان نظم الصيغة يختلف باختلاف
 الصيغ الدالة على المعنى والخبر النفسي لا يختلف ولا الصيغة
 الواحدة قد يستعمل في الخبر والطلب معا والعلم ينظم
 لا يختلف وما في النفس يختلف واذا ثبت ان لنا قولا نفسيا
 فتسميته كلاما مأخوذا من موارد اللغة وقد قال تعالى
 يقولون في انفسهم وقال تعالى اذا جاءك المنافقون قالوا
 نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد
 ان المنافقين لكاذبون لم يكذبهم بالنسبة الى القول بالسنة
 وانما كذبهم بالنسبة الى ما تحف به ضميرهم وقال الاضطر
 ان الكلام لفي القواد وانما جعل اللسان على القواد دليلا
 وهل اطلاقه على ما في النفس وعلى اللفظ طريق الحقيقة
 او حقيقة في القول مجاز في النفس او بالكلية على ثلاثة
 اقوال والذي استقر عليه رأي الشيخ ابي الحسن انه مشترك
 واختار المعتزلة في اللفظ بدليل مبادره عند الاطلاق الى
 الغم ولا يمنع ان يكون حقيقة لغوية في النفسي حقيقة
 عرفية في اللفظي واذا عرفت مذهب اهل الحق في كلام الله
 تعالى عرفت ان اطلاق السلف على كلام الله انه محفوظ
 في الصدر ومقر وبالسنة ومكتوب في المصاحف لا يحمل
 على الحلول الذي فرغنا من بيان استحالة بل لما كانت هذه
 الاستيادالة على كلامه جل وعلا اطلق عليها كلامه من

باب اطلاق اسم المدلول على الدال واطلاق انه موجود فيها
 اي فهمها وعلما لان الشيء له وجودات اربع وجود في الاعيان
 ووجود في الادهان ووجود في اللسان ووجود بالبنات
 وهو الكتابة وهذه اقران التلاوة غير المكتوب والقرأة
 غير المقر والكتابة غير المكتوب لان الاول من كل قسمين
 حادث والثاني قديم وهو كلام الله جل وعلا والتلاوة
 والقرأة والكتابة متناهية والمقر والمكتوب والمكتوب
 لانهاية له فالاطلاقات اللفظية تابعة للعقل من حيث
 اطلاقها ومعانيها تابعة للعقل من حيث الحمل عليها فلا بد
 من فهمها على ما يصح لان الالفاظ متنوعة مطلقا يرفع
 لظاهرها قواطع العقل والالزام كل ضلال وكفر والالفاظ
 وجوده دلالتها متكررة وانما تضبط بطول ما يستلزم اتفاق
 القوايين العقلية واعلم ان مسألة الكلام ذات تشعب كثير
 وبحسب السبب من منشئ شبيه حتى قيل انما سمي في اصول
 الدين يعلم الكلام لاجله وقد استبان الحق مما ذكرناه في المسألة
 فرأينا الاعراض عن كثير من المباحث المذكورة فيها لعمالة
 من التطويل بل لا كبير جدوي له ولهذا قال بعض المتعقبات
 الحق ان التطويل في مسألة الكلام بل وفي جميع صفاته تعالى
 بعد ما يستبين الحق في ذلك قليل الجدوي لان كنه ذاته
 تعالى وكنه صفاته محبوب عن العقل وعلى تقدير التوصل
 الى شيء من معرفة الذات فهو في لا يمكن التعبير عنه والله سبحانه

اعلم قوله او يطرأ عليه سكوت اشارة الى مذهب الحشوية
الذين وصفوا كلامه تعالى بالسكوت تعالى الله عن قولهم
علو الكبير بل لم يزل سبحانه متكلماً ولا يزال اذ لو جاز ان يسكت
جل وعلا عن كلامه لجاز ان يتصف كلامه بالعدم وذلك يوجب
حدوثه وما ادعاه الحشوية من كون الكلام مع السكوت
هو شي لا اصل له اذ لا معنى للسكوت الا انعدام الكلام فان
كان السكوت قبل وجود الكلام لزم سبق القدم عليه وذلك
ينفي لقدمه واثبات حدوثه وان كان بعد وجود الكلام فقد
طرأ على الكلام العدم وذلك ينفي بقاءه واذا انتفى البقاء انتفى
القدم لما عرفت ان كل ما ثبت قدمه استحالة عدمه وينفكس
النتيضة الموافقة الى كل ما لم يستحيل عدمه لم يثبت قدمه
واذا انتفى القدم ايضا لزم صده الذي هو الحدوث وبالجملة
فالسكوت يستلزم عدم الكلام السابق وتجدد الكلام اللاحق
فيكون اللاحق حادثاً بغير وسط والسابق حادثاً بواسطة
ان ما حكمه العدم لزم ان يسبقه العدم واذا لزم من السكوت
حدوث الكلام لزم منه حدوث الذات الموصوفة به لما عرفت
ان قيام الصفة الحادثة شي يوجب حدوث ذلك الشيء وتوحي
الاضافه بذلك لمن تترجم عن الحدوث في ذاته وجميع صفاته
جل وعلا كفر لا محالة وما ورد في الحديث مما يخالف هذا الذي
قررناه فهو قول ومنه ما ورد في الحديث ان الله تعالى ليسمع
الناس يوم القيامة فالا يقول الله سبحانه انصتوا كما نصت

لكم

لكم انا اليوم ظالم ان جاوزني ظلم ظالم قال ابن وهاب يرجع
معني الحديث الى ان الباري سبحانه وتعالى يعلم ويرى ويسمع
ومع ذلك لا يخلق لهم سمعاً يخبره باعمالهم لان الله تعالى يجوز
عليه ان يصمت فان ذلك يكون بانعدام كلامه وكلامه سبحانه
وتعالى قديم وقد تقدم ذكر الدليل القاطع على ان القديم لا يعدم
عند ذكر ما حدثت العالم انتهى قلت يعني انه يجوز باطلاف
الصمت على لازمه وهو عدم ادراك ما عند الصامت من الخبر
وهذا ان عرف ان ليس معنى كلام الله موسى تكليماً انه ابتداء
الكلام له بعد ان كان ساكناً ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه
وسكت عن موسى عليه السلام وخلق له سمعاً وقواه حتى
ادرك به كلامه القديم ثم منعه بعد وروده الى ما كان قبل
سماع كلامه وهكذا معنى كلامه لاهل الجنة وروى ان
موسى عليه السلام عند قدمه من المناجات كان يسد
اذنيه ليلا يسمع كلام الخلق اذ صار عنده كاسد ما يكون
من اصوات البهائم المنكرة حتى لم يكن يستطيع سماعه بخلاف
ما ذاق من اللذات التي لا يحاط بها ولا تكيف عند سماع كلام
من ليس له مثله شي جل وعلا ولولا انه سبحانه يغيبه عما
ذاق عند مناجاته عن ما لا يقدر على وصفه لما امكن ان يانس
الى شي من المخلوقات ابد او لما انتفع به احد فسبحانه من الطيق
ما اوسع كرمه واعظم جلاله ومن اعجب الامور في هذا عدم
ذوبان الذات وتلاشيها من موسى عليه الصلاة والسلام حتى

يصير عند ما محضنا عند اطلاقها من ذي الجلال علي ما اطلعت
 لولا انه ثبتها واسكنها الذي قد امسك السموات والارض
 واما تاويل المعتزلة كلام الله سبحانه لموسي عليه السلام
 بخلق حروف واصوات في السموات يسمع منها ما اراد تعالى
 ان يوصله اليه بنينا منهم علي مذهبهم الفاسد من انكار
 الكلام القديم العايم بذاته تعالى وقد سبق رد ذلك عليهم
 وايضا فالذي يدل عليه قوله تعالى اني اصطفيتك علي الناس
 برسالي وبكلامي وتسميته عليه السلام بكليم الله انه
 خص بسماع كلام الله القديم العايم بذاته وهو الذي نقل
 عن السلف ودرج عليه الخلف ودلت عليه السنة والقرآن
 ولو كان اصطفاؤه بمجرد سماعه كلاما حادنا خلقه الله في جسم
 من الاجسام لكان كل من سمع كلاما من المخلوق قد شاركه
 في ذلك لان الذوات الكادئة وصفاتها مخلوقة لله تعالى
 فان اجابوا بانه خص بخلق الكلام فيما لا يعقد منه الكلام
 قيل لهم وهذا ايضا لا خصوصية فيه لوجود مثله في ساير
 الانبياء وايضا فاطلاق كلام الله موسي يعني خلق الكلام مجاز
 وتوكيد الفعل بالمصدر في الآية يمنع فان قلت لانسلم
 ان التوكيد يدفعه لوقوعه مع المجاز ومنه «
 بك الحق من عرف وانكر جلده» وعجت عجمي جازم جازم المطارق
 سلمنا دفع التوكيد المجاز لكن انما يدفعه في الآية ان لو وقع
 بالمعنوي الذي يدفع توهم المجاز في النسبة اذ فيها وقع

التراع

التراع في الآية لا في المسند لان الكلام حقيقة قد وقع وانما
 التراع من وقع قلت الجواب عن الاول ان البيت من باب
 الاستقارة التبعية لوقوعها في الفعل والاستقارة مطلقا
 مبنية علي تناسي التشبيه حتي قال فيها طائفة من علما
 البيان انها حقيقة لغوية فصح التوكيد فيها البالغة في
 دخول المشبه في جنس المشبه به والاية لا قرينه فيها
 علي الاستقارة بخلاف البيت فان قرينة الاستقارة فيه
 اسناد العجيج الي ما لا ياتي منه حقيقة الا انه لا يسلم هذا
 الجواب من ورود الاعتراض عليه بالمصادرة عن المطلوب
 اذ الخصم يدعي ان الكلام ليس بالحروف والاصوات وقد
 اسند في الآية الي ما لا ياتي منه فهو عنده كاسناد العجيج
 في البيت الي المطارق لكن اهل السنة مرضي الله عنهم انما
 اسندوا بالاية بعد ان قام لهم البرهان القطعي علي عدم انحصار
 الكلام في الحروف والاصوات فصح الاستدلال بها ولا يعترض
 في البيت لما سبق وايضا فادعاهم قاعده شهيرة بين
 علما اللسان بمجرد بيت شعري يمل امور لا يجني ضعفه والجواب
 عن الثاني منع ان التراع انما هو في النسبة لا في المسند وذلك
 ان المعتزلة اوقفونا علي ان اسناد الكلام الي الله تعالى
 حقيقة لا مجازا وانه هو الذي كلم موسي لا غيره لكن تاويل
 الكلام المسند اليه علي معني الخلق للكلام ومعني كلم عندهم
 خلق الكلام والمتكلم عندهم الخالق للكلام ولا شك ان استعمال

كلم بمعنى خلق الكلام مجازا فتوكيده بالمصدر فيه رفعه وان
زعم المعتزلة ان كلم بمعنى خلق هو حقيقة وغيره مجاز
كان القراع معهم لغويا ويلزمهم ان لا يتكلم حقيقة الا الله
تعالى اذ لا خالف سواه ومنعهم لذلك بمقتضى اصلهم العاسد
في تأثيره هذه الآية الا على سبيل التقوية لا لاثبات الكلام
النفسي القديم بسماع موسى عليه السلام له والافانكار
الكلام النفسي وحصره في الحروف والاصوات واضح البطلان
عقلا ونقلا واذا ثبت الكلام النفسي ووجد في الكتاب
والسنة اسناد الكلام اليه تعالى وجب باعتقاد ظاهر وان
المراد كلام القديم القايم بذاته والغرض لاخراج اللفظ عن
ظاهره الصحيح من غير موجب بدعة ومخالفة لاجماع الصحابة
وتابعهم باحسان ولا شك ان المتبادر الى الذهن لغة وعرفا
من قوله تعالى وكلم الله موسى من غير نظر الى التوكيد انه
كلمه بغير واسطة بل بكلامه القايم به وكذلك قوله اني
اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي انما يتبادر الى
الذهن من هذه الاضافة الكلام القايم به جل وعلا لا سيما
مع ما افترت به من اصطفا موسى عليه السلام بها على
الناس ولا موجب لصرف اللفظ عن ظاهره الا توهم انحصار
الكلام في الحروف والاصوات وقيامها بذاته تعالى محال
فتعني التاويل وجوابه انه قد سبق بطلان هذا التوهم فتعين
الايمان بالظاهر اذ لا عاصد للمرجوح وايضا فيقول المعترض

ان التوكيد

ان التوكيد في الآية انما يحقق المسند وليس فيه رفع القراع
بل في النسبة يقول على تقدير تسليمه ان لم يحقق النسبة
فلم يقتضي خلافا ظاهرها فتعين الظاهر لعدم الصارف
عنه قوله لا استلزام جميع ما ذكره المغير والحدوث وقد
ذكرنا وجه ذلك في جميعها مفصلا وبالله التوفيق
فصل ثم نقول يجب لهذه الصفات الوحدة فتكون
قدرة واحدة وارادة واحدة وعلما واحدا وكذا ما بعدها
ويجب لها عدم النهاية في متعلقاتها فتعلق القدرة والارادة
بكل ممكن والعلم والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي وهي كل واجب
وجازي ومستحيل والسمع والبصر والادراك على القول به
بكل موجود ثم ذكر في هذا الفصل حكيم من احكام الصفات
احدهما وجوب الوحدة لكل واحد منها والثاني وجوب
عموم المتعلق لما يتعلق منها في كل ما يصلح له فتولي وجوب
لها عدم النهاية اي للمتعلق منها وهي ما عدا الحياة اما
الوحدة في الصفات فهي مما لا خلاف فيها عند اهل السنة
في جميعها الا العلم والكلام اما العلم فخالف فيه ابو سهل
الصحلوي من الاشعرية واثبت له علوما لانها العددها كما
ان متعلقاتها كذلك ورده عليه الجمهور بوجهين احدهما انه يلزم
على قوله دخول ما لا نهاية له في الوجود وهو محال والثاني
انه يخالف لاجتماع لا القابل قابلات قابل باثبات العلم
القديم مع وحدته وقابل بنفيه اما بثبوت علوم قديمة

لانهاية لها فجميع علي بطلانه قال ابن التلمساني والرد الاول
فيه نظر فان الذي قام الدليل على استحالة وجود حوادث
لانهاية لها وبينوا الاستحالة فيها بوجوه لا تطرد مع فرض
العدم كتقدير خروج بعضها عن الجهة ونسبة الجملتين ولزم
تطرق الاقل والاكثر لما لا يتناهي فان فرضي باقي الواجب محال
بخلاف الحادث وكذلك الاستدلال بان كل واحد مسبوق بعدم
نفسه فالكل مسبوق بعدم كل ذلك لا يمكن تقديره هنا
قال فالوجه في الرد الاعتماد على الوجه الثاني وهو الاجماع
انتهى فان قيل كيف يستقيم القول بوحدة العلم مع انه تعالى
عالم بما سيكون مغاير للعلم بالكائن لان العلم بما سيكون يستلزم
عدم ذلك المعلوم والعلم بكونه يستلزم وجوده فلو كان عينه
لزم ان يكون احدهما تعلق بالشيء على خلاف ما هو عليه
فاجواب ان البارئ تعلم في ازل له يعلم وجود الشيء مضافا
الي وقته المعيني كما يعلمه مضافا الي محله المعين ويعلم انه
معدوم قبل وجوده وان كان مما لا يبقى فيعلم عدمه بعد
وجوده فليس علمه مظهرا فالزمان بل علمه تعلق بايجاد الوجود
مضافا الي الزمان والاضافة الي الزمان صفة للفعل لا ظرف
للعلم فليس علمه زمانيا فيوصف بالماضي والمستقبل والحاضر
وانما مشت هذا اللفظ من حيث الاخبار عن ذلك المتعلق
المختص بالقول اللفظي فان تقدم الزمن الاخبار عنه عن زمن
وجود ذلك الفعل سمي الاخبار مستقبلا وان تاخر سمي

ماضيا

ماضيا وان قارن سمي حالا فالماضي والمستقبل والحال سميان
تفرض باعتبار الاخبار عنه اما تعلق العلم بوجوده في الزمان
المعني فشي واحد وتقرر ذلك انما لو قدرنا علمنا بقدم زيد
عند طلوع الشمس من يوم كذا بابنا صادق وقد نادى وام
ذلك العلم من غير ان يعرف لنا سهوا وغفلة لم يخرج عند قدمه
الي تجدد علم بقدمه بل ما وقع هو ما علمناه قبل ان يقع
فتعلق العلم بما سيكون والكائن هو شيء واحد وهو قدم زيد
في وقت كذا هذا اما تعلق بالعلم على وجه الاختصار واما
الكلام فالذي عليه اكثر اهل السنة انه كلام واحد متعلق
بجميع وجوه متعلقات الكلام وهو مع وحدته وقدمه امر
وهي وخبر واستخبار ووعد ووعد وندا وغير ذلك من
معاني الكلام وليس كل واحد من هذه معني يقوم بالذات
ليس هو الاخر بل عين امره تعالى هو عين هيبه وعين خبره
وعين غير ذلك من معاني الكلام وذهب عبد الله بن سعيد
الكلاي الي تعدده على ما سياتي تحقيق قوله بعد ان شا الله
تعالى هذا ما يتعلق بوحدة الصفات واما عموم التعلق بها
فمعناه ان كل صفة من الصفات المتعلقة فهي تعلق بجميع
ما اتصل له وقد فسرنا ذلك في اصل العقيدة فقولنا فتعلق
العدرة والارادة بكل ممكن معناه ان العدرة صفة يتاخر بها
ايجاد كل ممكن والارادة صفة يتاخر بها تخصيص كل ممكن بالنظر
الي ذاته وانما قلنا بالنظر الي ذاته ليدخل ما لا يتاخر ايجاهه

ولا تخصيصه من الممكنات لكن لا بالنظر الى ذاته بل بالنظر الى
غيره وذلك كتحقق علم الله تعالى بعدم وقوعه فانه وان
استحال معه وقوع الممكن لئلا يمنع من كونه متعلقا للقدرة
والارادة عند المحققين كما لا يمنع ذلك من وصفه بالامكان
وقد اختلف في اطلاق تعلق القدرة على ما علم الله تعالى انه
لا يقع كإيمان ابي لهب مثلا على القولين وقد رفق القرافي
بينهما على معنى ان من قال بالتعلق فبالنظر الى امكانه في ذاته
ومن قال بنفي التعلق فبالنظر الى تعلق العلم بعدم وقوعه
واستدل من قال بتعلق القدرة بهذا النوع بانه لو لم تعلق
القدرة بالشيء لاجل تعلق العلم بعدم وقوعه للزم ان لا يكون
للقدرة متعلق والنائي باطل بالاجماع فالمعتمد مثله وبيات
الملازمة ان الممكن اما واجب الوقوع ان تعلق علم الله تعالى
بوقوعه او مستحيل ان تعلق علمه جل وعلا بعدم وقوعه فلم
تلمست الاستحالة العارضة من تعلق القدرة لمنع منه الجواب
العارض اذ هما في المنع من تعلق القدرة سواء ويدخل في الممكنات
التي تعلق بها قدرة الله تعالى وارادته الممكنات الصادرة عن
الحيوانات بالاختيار فانها عند اهل السنة صادرة بمحض قدرته
تعالى وارادته لا تاني للحيوان في شيء منها وقد خالف المعتزلة
في ذلك وسياتي الرد عليهم ان شاء الله تعالى وقوله والعلم
والكلام بجميع اقسام الحكم العقلي انما ساوي بين العلم والكلام
في المتعلق لما ذكر الائمة ان كل علم معلوم فانه متكلم بمعلومه

ولما كان

ولما كان كل من صفتي الكلام والعلم لا يؤثر في متعلقه لم يمنع
تعلقهما بكل واجب وبكل مستحيل والضمير في قوله وهي كل
واجب الى اخره يعود على اقسام الحكم العقلي وقسم الحكم
اليها تقسيم كل الى اجزائه بدليل ادخاله لفظة كل في الاقسام
ولو كان من تقسيم الكل الى جزئياته لقال وهي الواجب
والجائز والمستحيل وقوله والسمع والبصر والادراك على القول
به بكل موجود يعني ان هذه الصفات الثلاث في حق الله
تعالى تعلق بكل موجود كذلك وان كان كل واحد منها في حقنا
خاصا ببعض الموجودات لان ذلك مخصوص عادي لاعقالي
اما البصر فانفق اهل السنة على جواز تعلقه بكل موجود واختلفوا
في جواز تعلق ما عند الروية من الادراكات بكل موجود فذهب
القدماء منهم كعبد الله بن سعيد الكلبي والغلاسي الى ان
هذا العموم مختص بالروية وبقيّة الادراكات لا يجوز ان تعم
الموجودات ونقل عن الشيخ ابي الحسن مخالفتهم في ذلك
وصار لي جواز عموم كل ادراك لكل موجود ومذهب الشيخ
ابي الحسن امام اهل السنة واليه ينسبون سلك في هذه
المقيدة ونقل عن عبد الله بن سعيد انه لما حضر تعلق
السمع بالأصوات ذهب الى ان الكلام الاولي لا يسمع ان يسمع
يعني والله اعلم بل يدرك بصفة العلم وفي قوله ذلك مخالفة
لغواطع السمع والشيخ ابو الحسن رضي الله عنه لما قال ادراك
السمع يعم كل موجود جواز تعلقه بكلام الله تعالى وقال بوقوع

هذا الجائز علي ما ورد السمع به في حق موسى عليه السلام
وعنده الشيخ في ذلك علي ما ياتي تقريره ان شاء الله تعالى في
فصل الروية من ان الوجود هو المصحح للروية وقد اختلف
الاصحاب في الاكوان التي هي من متعلق الروية في وقتنا اتفاقا
هل هي متعلق للمس ام لا فذهب بعضهم الي ان ادراك المس
يتعلق بها واجتبه بان من لمس شيئا واضطرب تحت يده ادرك
حركته واذا تفرقت اجزائه في يده ادرك تفرقه ومن الاصحاب
من الكرك ذلك وزعم انه يعلم ذلك عند المس ولم يتعلق ادراك
المس به قال المفترج والتحقيق الاول واورد علي اهل السنة
في قولهم ان الروية تتعلق بكل موجود لزوم التسلسل وذلك
ان الروية المتعلقة هي من جملة الموجودات التي تراها فيجب
ان تصح مرويتها فاذا لم تر رويتها فانها لم تراها لانها كما في حق
غيرها من الموجودات التي لا تراها لم تتعل الكلام الي ذلك
المانع فنقول هو موجود فيجوز ان يري فيحتاج ايضا الي
تقدير مانع يمنع من مرويته وكذلك الكلام في مانع المانع
الي ما لا نهاية له واجاب القاضي عن ذلك بان المانع الاول
يمنع من مروية ما هو مانع منه ومانع من مروية نفسه فلا يحتاج
الي تقدير مانع اخر حتى يلزم التسلسل واعترض عليه بان
المانع اذا كان يمنع من مروية نفسه فيكون امتناع مرويته صفة
نفسية له تمنع من تقدير مانع بالنسبة الي رويته وذلك مما
يقع في طريق دلالة الوجود علي صحة متعلق الروية بكل موجود

فاجاب

فاجاب القاضي بان المانع من صفة نفسه ان يمنع من قام به
مرويته لا غير من قام به مرويته لا غير من قام به فيجوز ان
يراه غير من قام به اذ الحكم لا يثبت في المعنى الا في محل قام به
ذلك المعنى ولا ينافي ذلك كون الوجود مصحح الروية كل موجود
قلت قد اختلف علماء زمان في هذه المسئلة علي مذهب الاول
مذهب الشيخ يجوز ان تري مطلقا وحيث لم تر فلانك والزم
من التسلسل فجاوبه ما سبق من القاضي واجاب غيره بان الله
تعالى يقطع تلك السلسلة متى شاء بان يخلق النور وهو
عنده يضاد الادراك قلت وهو مردود لان السلسلة التي
لزمتم انما هي وجود موانع لا نهاية لها مجمعة لامرته فلم يجبي
النور ونحوه من الموت والغشية وما في معناها حتى يلزم
المحال وهو اجتماع موانع لا نهاية لها في الزمان الفرد وانما يصح
الاجاب بالنور ونحوه لو كانت اللازمة هي سلسلة الترتيب
بان يوجد بعد كل مانع مانع علي انه لو كانت السلسلة اللازمة
هي سلسلة الترتيب لما لزم محال اذ غاية لزوم عدم انقطاع
الموانع في المستقبل وذلك لا استحالة فيه كنعيم اهل الجنة
وعذاب اهل النار الثاني امتناع كون الروية مطلقا عربية ونحوه
ما سبق من التسلسل قلت وهو مردود ان كان يسلم ان الوجود
مصحح الروية الثالث استحالة ان يري الانسان مروية نفسه
ونحوه ان يري مروية غيره وكأنه يري قائل هذا عدم لزوم
التسلسل في مروية الغير يجوز ان يدرك الانسان ادراك

غيره اولاً يدركه مانع ثم بعدم الله ذلك المحل الثاني الذي
هو محل الروية المدركة فتعدم هي والموانع فيقطع التسلسل
عند ذلك قلت ولا يخفى ضعف هذا الثالث ايضا لانه ان كان
يجوز روية الموانع فقد لزمت من التسلسل عند عدم كون
روية الغير زمناً وجودها مربية بالزم عند عدم كون
روية نفسه مربية له وان كان لا يجوز روية الموانع وذلك
ينقطع التسلسل في روية نفسه وروية غيره كما ذكر في العاقي
في تصحيحه قول الشيخ الاسفري وبالحكمة فالحق من هذه
الاقوال ان سلم ان الوجود هو المصحح للروية ما ذهب اليه
الشيخ بضميمة جواب القاضي رحمه الله تعالى والله اعلم
اما عدم النهاية في متعلقاتها فلا نهالوا ختصت ببعض ما يصلح
له الاستحالة ما علم جوازها او افتقر اليها مخصص ش هذا برهان
المطلب الثاني وهو عموم التعلق للصفات وقدمه على المطلب
الاول وهو وحدة الصفات لتوقف بعض اوله عليه وبيان
ما اشار اليه من الدليل ان نقول لو اختلفت صفة من صفاته
تعالى المتعلقة ببعض ما يصلح له لا تغلب الجائز مستحالة والثاني
باطل فالقدم مثله وبيان الملازمة ان البعض الذي لم يتعلق
به تلك الصفة مع صلاحية تعلقاته هي في صحة تعلقاته
مثال البعض الذي تعلقت به ففصر الصفة في التعلق غير مانع
لما علمت من صحته وايضا فتخصص الصفة ببعض ما جاز ان
تعلق به يوجب افتقارها الي مخصص مختار لاستواء الجميع

بالنسبة

بالنسبة اليها وذلك يوجب حدوثها وقد سبق البرهان على
وجوب القدم والبقا لذاته تعالى وكجيب صفاته من لا يقال
جاز التعلق بالجميع لكن منع منه مانع لانا نقول المانع ان ضد
الصفة لزوم عدمها وعدم القديم محال والا فلا اثر له وايضا
فالعلق نفسي يستحيل ان يمنع منه مانع والمانع في حقنا انما
منع وجود الصفة لتقدمها بالنسبة اليها بدليل صحة ذهبنا
عن احد المعلومين مع بقا الاخر لا تعلقاتها ش هذا اعتراض
على الملازمة وجوابه ونقرر الاعتراض ان يقال لان سلم ان
اختصاص الصفة المتعلقة ببعض ما يصلح له يلزم منه استحالة
ما علم جوازها لانه انما يلزم ذلك لو كان امتناع تعلقاتها البعض
من ذاتها اذا الفرض حينئذ ان ذلك البعض مما يصلح ان يتعلق
به فامتناع تعلقاته لا موجب جمع بين جواز التعلق واستحالة
اما اذا كان امتناع تعلقاته بذلك البعض لانه ذاتها بل مانع لم
يلزم الجمع بين الجواز والاستحالة لاختلافهما حينئذ بالاضافة
اذا الجواز انما هو باعتبار الذات والاستحالة انما هي باعتبار
الغير والاوي ان يقرر هذا الاعتراض بطريق الاستفهام
وذلك ان يقال ما تريدون بالاستحالة والجواز الذين لزم
اجتماعهما على تقدير عدم العموم في تعلق الصفات بالاستحالة
والجواز الذاتيين او ما هو اهم فان اردتم الاول منف الملائمة
اذا الاستحالة هنا نقول انها ليست بذاتية بل من الغير وهو
المانع وان اردتم الثاني وهو مطلق الاستحالة والجواز منعنا

الاستثنائية اذ لا تنافي باجماع بين كون الشيء جازيا بحسب
 ذاته وبين كونه ممنوعا بحسب غيره الا ترى ان ايمان ابي ارب
 ونحوه جازي بالنظر الي ذاته مستحيل باعتبار غيره وهو تعلق
 علم الله تعالى بعدم وقوعه اجاب في العقيدة عن هذا الاعتراض
 بان تقدير المانع هنا حتى تكون الاستحالة بالغير لا بالذات
 لا يصح لان ذلك المانع لا بد وان يكون معني قايما بالذات التي
 اوجب لها المنع لاستحالة ايجاب المعاني حكما لما لم يعم به وحيد
 فنقول هذا المانع اما ان يصاد الصفقة المتعلقة اولافاف
 صنادها لزم عدم الصفقة اصلا لاستحالة الجمع بين الضدين
 وقد سبق استحالة عدم مطلقا في صفاته تعالى وان لم يصاد
 لم يكن له اثر فتبقى الصفقة على عمومها وايضا والتعلق عموما
 او خصوصيا للصفة المتعلقة بنفسها والالزم قيام المعني
 بالمعني ولزم تعلق الصفقة المتعلقة بدون اصل التعلق وهو
 محال واذا كان التعلق مطلقا بنفسها للصفة المتعلقة استحالة
 رفعه عموما او خصوصيا مع بقا الصفقة فانها اذا مانع من
 وجود الصفقة لكن الصفقة واجبة الوجود لا تقبل عدسا
 فتقدير مانع يرفع وجودها مستحيل وهذا معني قولي وايضا
 فالتعلق بنفسه يستحيل ان يمنع منه مانع اي مع بقا الصفقة
 المتعلقة كما قد مر من غير صنون بل لا يرتفع الامع ارتقاء كثر ارتقاء
 صفته تعالى محال وقوله والمانع في حقا انما مانع وجود الصفقة
 لتعدد ها الي اخره جواب عن سوال مقدر ونعترضه ان يقال

لو كان

لو كان التعلق للصفة المتعلقة بنفسها بحيث لا يمكن فقيه
 عموما او خصوصيا مع بقا الصفقة كما فرضتم لزم ان لا يرتفع
 تعلق صفاتنا المتعلقة عن بعض ما يصلح له والنالي باطل قطعاً
 بدليل ان علمنا انما يتعلق ببعض المعلومات وما لم يتعلق به
 مع امكان ان يتعلق به فكثير لا يأخذ الحصر وكذلك قدرنا
 وكلامنا وسائر صفاتنا المتعلقة انما تعلق بالسر السير
 مما يصلح له واجاب في العقيدة بمنع الملازمة وذلك ان المنع
 في حقا الصفقة وتعلقها بنفسها مع الا تعلقها بنفسها مع
 بقاها فكما جهلناه من المعلومات مثلاً قد انعدم في حقا
 من احاد العلوم بقدره ومثار الغلط في كلام السائل قوله
 ان علمنا مثلاً وسائر صفاتنا المتعلقة يصلح ان يتعلق بتعدد
 والذي عندنا ان الصفقة المتعلقة بالنسبة اليها انما يصلح
 ان تعلق بمعلق واحد فقط فحيث تعدد المتعلق في حقا
 فقد تعددت الصفقة بحسبه وقد استدلوا على ذلك بانه
 لو كان لنا علم واحد مثلاً يتعلق بمعلومين فاكثرا يصح ان تهل
 عن بعضها مع حضور الاخر لما فيه من اجتماع الضدين وهما
 العلم والذهول لكن ذهولنا عن بعض معلوماتنا معلوم لنا
 بالضرورة فكل معلوم لنا اذا قلناه علم يخصه والضمير في قوله
 لتعدد ها يعود على الصفقة وقولي لا تعلقها منصوب بالعطف
 على مفعول منع من واما دليل وحدتها فلا لها لو تعددت بعدد
 متعلقها لزم دخولها لا نهاية له عدد في الوجود وهو محال

والا لم يكن لبعض الاعداد ترجيح على بعض فتعسر في تعيين بعضها الى مخصص وذلك يوجب حدودها وقد بين وجوب قدمها هذا اظن فتعني اذا وجوب وحدتها في هذا برهان المطلب الاول وهو وجوب الوحدة لصفاته جل وعلا وتقرر ان يقال لو كانت صفة من صفاته تعالى متعددة وقد قام البرهان قبل قريبا على تعلقاتها بالابتناء لم يحل اما ان تعدد بحسب تعدد المتعلقات التي عرفت انها لا تنافي واما ان تختص بعدد منها والناي بقسميه محال فالمعتمد مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان القسم الاول من الثاني فلا بد يودي الى وجود صفات لا نهاية لها عدد او هو محال اذ كل ما يدخل تحت الوجود فلا بد من صحة تميزه وتمييز ما لا يتناهي محال فوجود ما لا يتناهي محال واما بطلان القسم الثاني منه وهو اختصاصها بعدد منها فلا بد من مقتضي اختصاصها بذلك العدد المتناهي بدلا عن غيره مخصصا مختارا وذلك يلزم حدودها وايضا يلزم توزيع ما لا يتناهي من المتعلق على ما يتناهي من الصفات وهو محال ضرورة فان قلت العلم في حقنا متعدد بحسب تعدد متعلقه وكذا غيره فلو قام العلم مثلا في حق تعالى مقام علوم كجاز ان يقوم في حق تعالى مقام القدرة وسائر الصفات بجامع قيامه مقام صفات متغايرة بل ويلزم عليه ان يجوز قيام ذاته مقام الصفات كلها وذلك مما ياباه كل مسلم قلنا الفرق ان التباين في العلوم

الحادثة

الحادثة لاهل التباين في المتعلق مع الاتحاد في النوع فحيث فرضت الوحدة في العلم مثلا زال التباين اما العلم والقدرة وسائر الصفات فتغايرة في حقها بجنسها فلو قام بعضها مقام بعض للزم قلب الحقائق ولزم ما تقدم في مسيلة سواد خلاوة ش هذه شبهة على سبيل المعارضة لدليل الوحدة وتقرر بها ان يقال العلم قد تقرر في الشاهد بقدره بتعدد متعلقاته فلو اتحد العلم القديم مثلا لقام مقام علوم مختلفة بالنسبة اليها والملازمة ظاهرة واما بطلان الثاني فلان قيام العلم مقام علوم مختلفة يوجب جواز قيامه مقام سائر صفاته كالقدرة والارادة وغيرهما بجامع ان التعدد والاختلاف لتلك الصفات قد تقرر وجوبه لحيثها في الشاهد فاذا لم يعتمد عليه في بعضها بالنسبة الى الغايب وجب ان لا يعتمد عليه بالنسبة اليه في سائرها بل اذا لم يوثق بما تقرر وجوبه من ذلك في الشاهد لزم ان يجوز قيام الذات العلية مقام الصفات كلها وذلك باطل باجماع المسلمين اجاب عن هذه الشبهة بان العلوم الحادثة مثلا وان اختلفت فليس اختلافا في نفس حقيقة العلم بل اختلافا في انما هو باختلاف متعلقاتها لما تعدد اهاد العلم الشخصية فحيث فرض علم واحد بالشخص يجمع جميع المتعلقات زال ذلك الاختلاف ضرورة توقفه على تعدد اهاد العلم بحسب تعدد اهاد العلوم وقد زال ذلك بفرض الوحدة والحاصل ان قيام الواحد مقام العدد عند اتحاد النوع جائز لانه لا يوجب

قلب حقيقة بخلاف قيامه مقام العدد عند الاختلاف في النوع
كالقدرة والعلم مثلا فانه لا يمكن ان تقوم صفة واحدة مقامها
لانه يوجب قلب الاجناس واختلاف الحقائق واجتماع متضادات
في شئ واحد كما تقدم في وجه امتناع ان يكون الشئ الواحد
سواد احلاوة وهذا الجواب حسن لكنه يعكر عليه ادعاء ائمة
السنة مرضي الله عنهم وحدة الكلام مع اختلافه بالنوع فان
نوع الطلب ليس نوع الخبر اما الامر والنهي فيندرجان في حقيقة
الطلب فالاختلاف فيهما من حيث المتعلق فقط والاستخبار
والوعد والوعيد يرجع جميع ذلك الى الخبر فرجعت الاقسام
كلها الى الخبر والطلب وانصرف بعض الشيخ لذهب الشيخ
والجمهور فقال لم تنحصر اقسام الكلام فيما ذكر فكما جازى الاقسام
الى قسمين جازى العقل ان يكون قسم اخر نسبته الى القسمين
بالاندراج تحته كنسبة الاقسام الى قسمين فقل له وكذا الخصم
يدعي انه لم تنحصر ايضا اقسام المعاني فيما ذكر منها فتجوز في
العقل ان يكون ثم معنى نسبته الى العلم والقدرة كنسبة
العلم الى سائر العلوم فان قيل يلزم ثم ان يضاد وان لا يضاد
فيل وذلك لازم ايضا هنا فان الخبر لا يضاد النهي والامر يضاده
فلو كان معني واحد خبرا طلب الضاد ولم يضاد وذلك هو
المحال الذي ذكرتم من حيث المعقول ولاجل استقامة الجري
على هذا المسك العقلي صار قوم الى المقدود في الكلام هربا
من لزوم هذا المحال وقد نقل ذلك عن عبد الله بن سعيد بن

كلاب

كلاب قال ان الكلام اسم لسبع صفات الامر والنهي والخبر
والاستخبار والوعد والوعيد والنداء والكلام قديم عنده ونقل
عنه ايضا قدم الكلام فقط وان هذه السبع من صفات الافعال
انما ثبتت للكلام فيما لا يزال ورد عليه بان تعقل وجود الكلام
ان لا بد من واحد من هذه السبع محال وهو ظاهر اذ وجود
الجنس خارجا في غير نوع من انواعه مما لا يمكن وايضا الاستخبار
والوعد والوعيد الية الى الخبر فلا يحسن جعلها قسمة له فان
الاستخبار اما ان يكون من الله تقرير او خبر والاستفهام على
حكم الاستعلام لا يليق بعلام الغيوب وان اراد به طلب الاخبار
مرجع الى الامر والوعد خبر عن الثواب والوعد خبر عن العقاب
واختلاف الخبرات لا تغير حقيقة الخبر واجاب بعض المحققين
عن الرد الاول بان عبد الله بن سعيد انما اراد ان الكلام لا يسمي
امرا ولا نهيا الا عند وجود المأمورية والنهي لان الكلام لا يتعلق
بهما الا عند وجودهما فانه اجل من ان يعتد مثل هذا او التزم
الاستاذ ابو اسحاق مرد جميع اقسام الكلام الى الخبر ليستظم القول
بالوحدة فقال الامر خبر عن تختم الفعل والنهي خبر عن تختم
الترك واورد عليه ان خبرا لله تعالى صدق والخبر الصدق
يتبع الخبر عنه على ما هو به فاذا الخبر لله تعالى عن تختم شئ
فلا بد وان تكون صفة التختم ثابتة له قبل الاخبار فتحتم
ان كان بنفسه هذا الخبر دار وان كان بغيره تسلسل قال
ابن التمساني ويمكن ان يجيب بان بعض الاخبار يراد بها الاشياء

فلا يشترط كونها بتلك الصفة قبل تعلقه بها بل يثبت معه
كقولك طلعت وعنت وولدت وما أشبه ذلك واعتراضها
على الاستاذ بان من اقسام الامر والنهي الذب والكرهية
وليس فيها تختم فقد خرجا عن الكلام بتفسيره وذهب الامام
المتنزي الى مثل ما ذهب اليه الاستاذ من رد انواع الكلام كلها
الى الخبر لانه رد الامر والنهي الى الاخبار بحول العقاب
ورده عليه بان العفو من الله تعالى مأمول في حق غير الكافر
مع تحقق الامر والنهي وبهذا بطل على المعتزلة حد الواجب
بذلك والقاضي يقول لو قدر ورود الامر الجازم بدون
الوعد والوعيد لتحقق الامر وخالفه الامام والقاضي وما
صار اليه القاضي هو الجاري على قواعد اهل السنة فان
الثواب من الله تعالى عندهم مجرد فضل والعقاب منه مجرد
عدل وتعلقهما بالامر والنهي باخبار الله تعالى لانهما لازمان
لها معقلا واعلم ان مسئلة الوحدة في الصفات تتعلق بها
ابحاث قوية واستكالات صعبة يضيق مجال النظر فيها
الا ان يوفق الله تعالى وقد تركنا القرض لكثير منها خشيعة
السامة وفيما ذكرناه من ذلك كفاية وباجملة فباحث
الصفات المعنوية والمعاني تسعة جدا وهي من مزال
الاقدام الا ان يثبتها الله سبحانه نسأله جل وعلا ان يعرفنا
به ولا يفتنا في ديننا بفضلته وكرمه **فصل ثلث**
هذا فصل الوحدة اية وينبغي ان تقدم قبل الشروع في شرح

مسأله

مسأله مقدمة في معنى الوحدة وفي اقسامها فنقول
اما معنى الوحدة فقال ناصر الدين البيضاوي في طوالمه
هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
وتفرقه شامل للواحد الحقيقي وهو ما لا ينقسم اصلا
وللواحد الاصنافي وهو ما ينقسم لكن لا الى امور متسوية في
الحقيقة كالانسان المنقسم الى الاعضاء المختلفة من يد ورجل
وراس ونحوها فانها غير متسوية في الماهية ويخرج من
التفرغ ما ينقسم الى امور متساوية في الماهية كجماعة نقط
من عمل او ما ونحوها وقال الامام في الارشاد الواحد في
اصطلاح الاصوليين هو الشيء الذي لا ينقسم بقوله في
اصطلاح الاصوليين احتزبه من اصطلاح الغلاسفة فانه
يطلق عندهم على امور تفرق ما ياتي بعد في التقسيم وقوله
هو الشيء احتزبه من المحدثين لانه ليس بشيء عند اهل السنة
وقوله الذي لا ينقسم احتزبه من المنقسم كالجسم فانه يقبل
القسم فلا يسمى واحدا في اصطلاح الاصوليين وان كان
يسمى واحدا في اللغة وفي اصطلاح الغلاسفة ولو قال
الواحد هو الشيء لكان سديا فان كل منقسم عندنا شيان
لا شيء واحد الا ان قوله الذي لا ينقسم ورفع للجنود وقد
اختلف في الوحدة فقيل هي صفة هي عبارة عن سلب الكثرة
ونقل عن القاضي وامام الحرمين انها صفة نفسية والتحقيق
الاول واما اقسام الوحدة فكثيرة الواحد الحقيقي والواحد

بالشخص والواحد بالجنس والواحد بالنوع والواحد بالفصل
والواحد بالعرض ثم الواحد بالشخص اما واحد بالاتصال
او واحد بالاجتماع ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط
ثم الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول واما واحد بالموضوع
فهذه اقسام سبعة ووجه التقسيم اليها ان الواحد اما ان
يكون بحيث لا ينقسم بوجه من الوجوه او لا الاول الواحد
الحقيقي والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع حمله على كثيرين
كزيد فهو الواحد بالشخص واما ان يكون بحيث لا يمتنع
حمله على كثيرين ولا بد ان يكون واحدا من وجه كثير من
وجه ويحب تغاير الوجهين لتناهما واذا كان كذلك فجهة
الوحدة اما ان تكون نفس الماهية لمعرض الكثرة او جزءا
منها او خارجا عنها والا اول هو الواحد بالنوع كاتحاد زيد
وعمر في الانسانية والثاني وهو جزء الماهية اما ان يعم
حقيقتي فالكثر هو الواحد بالجنس كاتحاد الانسان والفرس
في الحيوان او يختص بحقيقة واحدة وهو الواحد بالفصل
كاتحاد زيد وعمر في الناطق والثالث وهو الواحد بالعرض
فسمان لانه اما ان تكون جهة الاتحاد محمولة على المتعدد
كاتحاد العظم والتلج في حمل البياض عليهما ويسمى الواحد
بالمحمول او تكون جهة الاتحاد موضوعا له كاتحاد الضاحك
والكاتب في وضع الانسان لهما اي يحملان عليها ويسمى الواحد
بالموضوع ثم الواحد بالشخص القابل للقسمة اما ان تكون

الاقسام

الاقسام التي تحصل بالقسمة متشابهة بالاسم والحد وهو
الواحد بالاتصال سواء كان قبوله للقسمة لذاته كالمقدار
او لغيره كالسبب فانه يقبلها بواسطة المقدار وتكون
الاقسام مختلفة المنقسم الي الاعضاء المختلفة وهو الواحد
بالاجتماع ويسمى الواحد بالتركيب والواحد بالارتباط واذا
عرفت هذا فاعلم ان المراد من كونه جل وعلا واحد اني قبول
الانقسام ونفي نظيره تعالى في الالهية وحاصله نفي
الكمية المتصلة وفي معنى نفي النظر له تعالى في الالهية
نفي شريك معه في جميع الممكنات فلا يؤثر في جميعها سواء
هو الواحد في ذاته اي غير مولف من جزءين فالكثر والواحد
في صفاته فلا مثل له ولا نظير والواحد في افعاله فلا شريك
له فيها ولا ضد ولا وزير وليست الوحدة النابتة لذاته تعالى
بمعنى تناهيه في الدقة والصغر الى حد لا ينقسم والارزم ان
يكون جوهر فردا ولا بمعنى انه معنى من المعاني لان المعاني
لا تقبل الانقسام والارزم ان يكون صفة غير قائم بنفسه
بل محتاجا الى محل يقوم به وقد سبق استحالة ذلك في حتم
تعالى وبالحمل فالمعطوع به بشهادة البراهين العقلية والنطق
السمعية انه جل وعلا ذات قائم بنفسه اي مستغن عن المحل
والموثر لوجوب وجوده موصوفا بما لا يحاط به من صفات الخال
والجلال ليس بصفة من الصفات ولا جرم تجري عليه حوادث
والغيران ولا تمر عليه الزمنة ولا يختص بالجهات لا يقبل اجتماعا

ولا افتراق ولا صغرا ولا كبرا لا مثل له ولا نظير ولا ضد له والذير
كل المحلنات مفتقرة اليه وهو الغني عن جميعها في الازل وفي
مالا يزال وهو على كل شيء قدير كل ذلك شهدته به البراهين
المنتهية الى ضروريات العقول وطابق فيها المعقول المنقول
ثم عجزت العقول بعد عن الادراك وانقطع تشوفها للمحوض
فيما خرج عن دائرة التوهمات والتخيلات ونصاري امرها انها
صارت من اجل اللحمة التي لحطت والرمزة التي بها غابت
عن العوالم كلها وفيها تاهت وبها ولدت بنظائر من وراء حجب
الكبرياء واردة الغر شوقا الى ما لا يكيف من جميل اللقا وتنسم
من مواهب الزيادة لكشف العظام ما تروح به على القلب المحترق
الاحشا ويرى اعظم الشوق بلطف نسيم المريد فسطحت
الذوات شطحا طارت به الروح عن سجن الجسد واتصلت
بمالا نهاية لزيادة نعيمه على طول الابد وللوي العظم الجامع
ابي هدي مرصني الله عنه شعر في هذا المعنى
فقل للذي ينهي عن الوجداهله اذا لم تذق معني شرب الهوى رعبنا
اذا اهتزت الارواح شوقا الى اللقا ترقت الاشباح باجاهل المعنى
اما تنظر الطير المغفص يافتي اذا ذكر الاوطان حن الى المعنى
ففرج بالتفريد ما بغواده فتضطرب الاعضاء بالحن والمعنى
ورقت في الافاض شوقا الى اللقا فتتهرب ارباب العقول اذا غني
كذلك اروح المحبين يافتي تهزها الاشواق العالم الاسمي
اتلزمها بالصبر وهي مشوقة فيل يستطيع الصبر من شدة المعنى

فياحادي

فياحادي العشاق ثم واحد قايما وزمزم لنا باسم الجيب وروحنا
وصن سرناني سكرنا عن حسونا وان انكرت عينك شيافنا محنا
فانا اذا طابنا وطابت عقولنا وخامرنا خمر الغرام تهتكنا
فلا تلم السكران في حال سكره فقد رفع التكليف في سكرنا عنا
اللهم انا نسيلك نعيما لا ينفذ وقره عين لا تنقطع واسيلك
لذة العيش بعد الممات والنظر الى وجهك الكريم والشوق
الي لقائك في غير ضرر مضرة ولا فتنة مضلة اللهم زينا في
الدنيا والاخرة بزيه الايمان واجعلنا هداة مهتدين وتوفنا
مسلمين ثابتين على السنة لا ذنب علينا ولا تباعة لاحد
قبلنا في الاخرة يا ارحم الراحمين ص ثم نقول يجب لهذا الصانع
ان يكون واحدا اذ لو كان معه ثا لزم عجزهما وعجز احدهما
عند الاختلاف وقهرهما او قهر احدهما عند الاتفاق الواجب
مع استحالة ما علم مكانه لكل واحد باعتبار الانفراد ونفي
وجوب الوجود لكل واحد منهما للاستغناء بكل منهما عن كل منهما
فان لم يجب اتفقا بل جازا اختلا فمالزم قبولهما المعجزين اعلم
ان الكلام في هذا الفصل مرتب على ثلاثة مطالب الاول اقامة
البرهان على وحدة الذات بمعنى نفي تركيبها وعدم انقسامها
الثاني نفي النظير له تعالى او قسم له في الالهية وفي معناه
انفراده تعالى بايجاده جميع الكائنات ذوات كانت او افعالا
وعدم اسناد التأثير لغيره في شيء من المحلنات الثالث وحدة
تعالى بمعنى مخالفته لجميع الحوادث فلا مثل له منها كما انه لا ضد

له فيها اما المطلب الاول فقد سبق الكلام عليه عند ذكر تتره
تعالى عن الجسمية والتركيب فانظر هناك واما برهان المطلب
الثاني وهو الذي تعرض له هنا فنقول الدليل على نفى شرك
له تعالى في الوهية انه لو كان معه اله اخر لم يخل اما ان
يختلفا في الارادة على حكم التضاد ويتفقا والتالي بقسميه
محال فالمقدم مثله اما الملازمة فدليلهما ما سبق من وجوب
عموم تعلق ارادة الاله وقدرته وسائر صفاته المتعلقة
فلو كان ثم الهان لوجب تعلق ارادة كل واحد منهما وقدرته
بكل ممكن ومهما تعلق بالفعل ارادتان لم يخل من الاتفاق عليه
او التباين اما بطلان الثاني فبطلان طرفيه وهما الاختلاف
والاتفاق فوجه بطلان الطرف الاول وهو الاختلاف هو ان
نقول لو اختلفا في الفعل بان يريد احدهما وجود الجوهر ويريد
الاخر عدمه او يريد احدهما حركته والاخر تسكينه لزم عجزهما
معا وعجز احدهما مع زيادة مستحيلات استدركها وذلك لان
نفوذ ارادتهما معا مستحيل لما يودي اليه من اجتماع التقيضين
او ما في حكمهما فيكون الجوهر في الزمن الواحد موجودا معدوما
او متحركا ساكنا وذلك لا يعقل فاذا ابد من تعطيل النفوذ لاحد
الارادتين او كليهما وان تعطلتا معا لزم عجز الالهين لتعذر
الفعل من كل واحد منهما ويلزم عليه ايضا خلق المحل من التقيضين
وايضا فلا مانع من نفوذ ارادة كل واحد منهما وقدرته النفوذ
ارادة الاخر وقدرته فاذا لم تنفذ الارادتان لزم وجود الفعل

بهما وعدم وجودهما ان ثبت المانع او حصول المانع من غير مانع
ان لم يثبت المانع فهذه ثلاثة اوجه من الاستحالات كلها تلزم
على تقدير تعلق الارادتين واما ان كانت ارادة احدهما خاصة
هي المتعلقة فيستحيل من اوجه احدها انه يلزم عليه عدم
عموم تعلق ارادة الاله وقدرته وقد سبق ان ذلك مستحيل
واذا استحال لم يمكن ان يكون الالهين اقدر من الاخر انهما انه
يلزم عليه عجز من لم تنفذ ارادته مع كونه الهما والعجز على الاله
محال لما سبق ان ثلثهما انه يلزم عليه عجز الاله الذي نفذت
ارادته ايضا لانهما مثلان فيجب لاحدهما ما وجب للاخر
الترجيح لاحد المثلين على مثله بصفة من غير مرجح فان فرض
المرجح لزم حدودهما وتعلقا الكلام الي الثالث ولزم التسلسل
واما بطلان الطرف الثاني من الثاني وهو الاتفاق فمن اوجه
وذلك ان الاتفاق اما ان يكون واجبا او جائزا فيلزم في الاتفاق
الواجب ان يكون كل واحد منهما مقبورا غير مختار ان كل واحد
منهما لا يقدر على مخالفة الاخر وان كان احدهما يقدر عليها دون
الاخر لزم قهر الذي لا يقدر عليها ونفي كونه مختارا لان المختار
هو الذي يتاخر منه الفعل والترك فاذا كان اتفاقهما معا او
احدهما واجبا لم يأت من المجبور منهما ترك ما اختاره الاخر
كيف ويركب تخلفا ما يشاء ويختار ايضا يلزم من قهر احدهما
قهر الاخر لانه مثله ويلزم الافتقار الي المرجح في تخصيص احد
المثلين بما لا يثبت لمثله ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب انقلاب

الممكن مستحيلا لان كل واحد منهما اذا نظرنا اليه منفردا امكن
ان يوجد كلا من الحركة والسكون مثلا لانه اله لاجزله فاذا افترقا
تعلق ارادة احدىهما بخصوص الحركة مثلا صار وقوع السكون الممكن
من الاخر مستحيلا وذلك قلب للحقايق وايضا كون المانع له تعلق
ارادة الاخر بضده يلزم منه ايجاب المانع حكم المانع لما لم يعم به
وذلك كله مستحيل ويلزم ايضا في الاتفاق الواجب عدم وجوب
الوجود لكل واحد منهما لان وجوب الوجود انما يثبت للاله من
حيث توقف وجود الحادث عليه لئلا يلزم التسلسل والدور
عند تقدير جواز وجوده فاذا قدرتم ان الهين لا ينفرد احدهما
عن الاخر بشئ بل هما متفقان ابد الزم عدم توقف الحادث
على خصوص كل واحد منهما فلا يتحقق وجوب الوجود لكل
واحد منهما اذ على تقدير عدمه تستغني الحوادث عنه بصاحبه
والاله متحقق وجوب وجوده وهذا معني قولي في العقيدة
للاستغناء بكل واحد منهما عن كل منهما اي للاستغناء بكل منهما
على الخصوص فان قلت يكون وجوب الوجود متحققا لاحدهما
بعينه قلت فيثبت جواز الوجود لاحدهما لا بعينه وتماثلهما
يمنع من اختلافهما في الوجوب والجواز فان قلت تمنع ان الفعل
يستغني باحدهما عن الاخر بل لا يوجد الا بهما فوجودهما معا
واجب قلت يلزم ان يكون كل واحد منهما جازا لاله لا الهما فيقوم
بكل واحد منهما جبر العلم وجبر القدرة وجبر الارادة الى غير ذلك
مما لا يقول به عاقل واذا كان تركيب الاله من جزئين متصلين

محالا

محالا فاما بالتركيبه من جزئين منفصلين ويلزم ايضا من
وجوب استغناء الحوادث بكل منهما عن الاخر ان تكون الحوادث
محتاجه لكل واحد منهما غنية عن كل واحد منهما وهو جمع بين
متنافيين وهذا اللازم اقوي من الذي قبله لان السابق
قد يدعي فيه انه من باب التمسك بعكس الدليل وان كنا نحن
قد قررناه فيما سبق على وجه لا يرد عليه بخلاف هذا وقوله
فان لم يجب اتفاقهما بل جاز اختلافهما لزم قبولهما العجز وعاد
الاول هذا النوع الثاني من نوعي الاتفاق وهو الاتفاق الجائز
فذكر في وجه بطلانه انه يلزم فيه ما لزم في الاختلاف
من عجزهما او عجز احدهما يعني مع سائر الاستحالات التي قد منا
ذكرها هناك ووجه ذلك ظاهر لانه كلما كان الاتفاق
جائزا كان الاختلاف جائزا لان جواز احد المتقابلين يستلزم
جواز الاخر لكن التالي باطل لما تقدم من استحالة الاختلاف
من اوجه فالمعتمد وهو كون الاتفاق جائزا محالا وبعبارة اخرى
ان نقول كلما جاز اتفاقهما جاز اختلافهما وكلما جاز اختلافهما
جاز لزوم قبولهما العجز لان الاختلاف ملزم للعجز فالقابل
للاختلاف قابل للعجز ضرورة اذ القابل للملزم لشيئ قابل
للازمة فينتج اذا ان كلما جاز اتفاقهما لزم قبولهما العجز وهذا
المعبر انشأ للعظة العقيدة ص ويلزم ايضا في الاتفاق
مطلقا العجز لان الفعل الواحد يستحيل عليه الانقسام فيتمنا
فيه فيلزم عجزهما او عجز احدهما كما في الاختلاف والعجز على الاله

محال لانه يضاد القدرة فان كان قدما لزم استحالة عدمه فيجب
ان لا يعقد مر هذا الاله على شي دايما وان كان حادثا وضده
وهو القدرة قد يمة فيستحيل عدمها فلا يوجد العجز وايضا
فيستحيل انصاف الاله بصفة حادثه شي يعني انه يلزم في
الاتفاق مطلقا اي سوا قدر واجب او حاي من التمانع الموجب
للعجز بالزم في الاختلاف وذلك لانها قد تتوجه ارادتها لما لا
يقبل الانقسام من عرض او جوهر فرد فلا يمكن حينئذ ان تتخذ
فيه الارادة واحدة وقدرة واحدة ويجب عدم النفوذ للارادة
الاخرى والقدرة الاخرى واذا كان كذلك فمن لم تتخذ فيه
ارادته ولا قدرته لزم عجزه فان فرض انه لم يتخذ فيه الارادة
لزم عجز الالهين ثم ذكر في العقيدة برهان استحالة العجز
على الاله وحاصله ان الاله لو انصف بالعجز لكان ذلك العجز
اما قدما او حادثا ضرورة ان كل موجود منقسم في القسمين
لكن كونه قدما محال لانه يؤدي الى استحالة انصاف الاله
بالقدرة وقد عرفت وجوب كونه قادرا وذلك لانه ان انصف
بها مع العجز لزم اجتماع الصدين وان انصف بها بعد العجز
لزم انعدام ما ثبت قدمه وكذلك ايضا كون العجز حادثا محال
لانما اذا كان حادثا فضده وهو القدرة قد يمة فان انصف
بالعجز مع وجود القدرة لزم اجتماع الصدين والالزم عدم القديم
كما سبق وايضا فانصاف الاله بالعجز الحادث محال لما سبق من
وجوب عدم جميع صفات ذاته واستحالة ان يتصف بصفة

حادثه

حادثه وايضا يستحيل ان يتصف الاله بالعجز مطلقا لانه في
حق كل حي نقص وانصاف الاله بالتعالي محال عقلًا ونقلًا
واستدل امام الحرمين وغيره على استحالة انصاف الاله
بالعجز بانه لو كان عاجزا لكان عاجزا بعجز قديم يعني لاستحالة
انصافه بالحوادث والعجز القديم محال لانه يستدعي معجزاته
والمعجز عنه لا يكون الاممكنا ولا يمكن في الازل فلا عجز في الازل
لا يقال ما ذكرتموه لالزم عليكم في اثبات قدرة او قادية ازالة
فان اثبات القدرة يستدعي مقدورا والمقدور لا يكون الاممكنا
ولا يمكن في الازل فيلزم ان لا قدرة ولا قادية في الازل لان
نقول معنى القدرة صفة يتاتي بها ايقاع الفعل ولا يلزم من
الوصف بالقدرة وجود المقدور بها بل يتاتي ان يفعل بها حيث
يمكن الفعل والفعل ازالة محال فثبت ان القدرة الزلية متعلقة
بصحة الفعل فيما لا يزال واما العجز فعليه تقدير ما يحاول ايجاده
فلا يثبت بمعنى الصلاحية لان الصالح لا يعجز لا يكون عاجزا في
الحال بل قادرا فالعجز اذا لا يكون الا بالفعل لا بالصلاحية ص
فان قلت لم لا يجوز ان ينقسم العالم بينهما قسمين فيكون احدهما
قادرا على احد القسمين والاخر على الاخر فلا يلزم التمانع فالجواب
انه قد تقرر قبل استحالة التناهي في مقدور ان الاله
ومراداته فيستحيل هذا الغرض الذي ذكره في السؤال وايضا
فالقسمان ان كانا معا في الجواهر لزم من تعلق القدرة ببعضها
تعلقها بالجميع للتمائل فيلزم التمانع وان كان احد القسمين

الجواهر والاخر الاعراض فذلك لا يعقل اذ العدمية على ايجاد
الجواهر لا يعقل بدون العدمية على اعراضها وكذلك العكس
للتلازم الذي بينهما ثم لا يدفع التمانع عند ما يراد
ان يوجد الجوهر والاخر لا يريد ان يوجد عرضة من هذا
السؤال ايراد على الملازمة التي ذكرنا اولاً وهي قولنا
في العقيدة اذ لو كان معه ثاب للزم عجزهما الى اخره ووجه
الايراد ان يقال لا نسلم انه يلزم من وجوده ثاب عجزهما
او عجز احد هما لان ذلك انما يلزم لو كان يجب ان تتعلق ارادة
كل واحد منهما وقدرته بمراد الاخر ومقدوره ولم لا يجوز
ان يكون احد هما قسماً للاخر بحيث ينقسم العالم بينهما
قسمين كل ينقسم بقسم فلا تراحم بينهما ولا تمنع حتى يلزم
عجزهما او عجز احد هما اجاب في العقيدة بوجهين الاول
ان القسم محال لما عرفت من وجوب عموم تعلق ارادة
الاله وقدرته فاذا يجب تعلق ارادة كل منهما وقدرته بكل ممكن
فيلزم التمانع كما سبق الثاني ان احد النوعين الذي تعلقت
به ارادة احد هما وقدرته ان كان مماثلة للنوع الاخر الذي
هو مقدور الاله الثاني ومراده ان يكون النوعان معاً
الجواهر لزم عموم قدرة كل واحد منهما وارادته للنوعين
ضرورة ان القادر على احد المتلين قادر على مثله وان كان
محالاً له ان يكون احد هما جوهر والاخر اعراضاً فهو محال
من وجهين احدهما ان الجوهر والعرض لما يمكن انفكاك احدهما

عن الاخر

116
عن الاخر استحالة تصور العدمية على احدهما بدون الاخر
ثانيهما ان التمانع لا يتغنى بذلك على تقدير تسليمه لانه
من الجائز ان يريد لحدتهما وجود الجوهر والاخر يريد عدم
العرض وبالعكس ونفوذ الارادتين مستحيل فيلزم عجزهما
او عجز احد هما قلت ويصح ان يجاب عن هذا الايراد ايضا
بان اختصاص احد الالهين بنوع دون نظيره يلزم فيه
التخصيص من غير محض او ليس اختصاص احدهما
بنوع باوتي من اختصاص الاخر به فان فرضي ثم تخصيها
بما اختصاصه لزم حدوثهما فان قلت لعل ذلك التخصيص
باختيارهما قلت لو كان باختيارهما الثاني منهما تركه بان
يتصرف كل واحد منهما في مقدور الاخر ومراده لكن الثاني باطل
لما يلزم عليه من التمانع فالمعتمد وهو كون التخصيص
باختيارهما باطل فعين اذا ان يكون التخصيص امان الغير
فيلزم حدوثهما اولاً فيلزم التخصيص بغير محض وكلا
الاخرين محال واذا عرفت بطلان ان يكون معه جلد وعلا قسم
عرفت بطلان ما ذهب اليه العلوية القايلون بالهين اثنين
فعالي الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً او شبهتهم في ذلك
انهم قالوا انما وجدنا في الموجودات الممكنة خير ونظاماً
وفساداً واختلافاً ووجه دلالة الفعل بالتضاد يدل على
اختلاف الفاعل بالتضاد فدل على ان فاعل الخير غير فاعل
الشر وقد سلك المعتزلة هذا المسلك حيث قالوا فاعل

الخير يقال له خير وفاعل الشر يقال له شرير قالوا فالشر
 ليس من فعل الله تعالى قال ابن التمساني اجاب المتكلمون
 بان الافعال تنسب الى الله تعالى من حيث تجددوها واقتارها
 الى المخصص وذلك لا يختلف بكونها خيرا او شرا فانها امران
 اضافيات ليسا من صفات نفس الافعال فان قيل الشخص
 المعين شي واحد قد يكون شرا بالنسبة الى اوليائه وخيرا
 بالنسبة الى اعدائه واذا تحقق ان الحسن والقبح يرجعان
 الى الشرع فمعنى الحسن هو المقول فيه افعلوه ومعنى
 القبح هو المقول فيه لا تفعلوه وذلك لا يتحقق الا بالنسبة
 الى العباد والافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى حسنة
 اذا المعنى الحسن ما الفاعله ان يفعله وما ورد الثناء على
 فاعله والافعال كلها بالنسبة الى الله تعالى كذلك لان
 له تعالى ان يفعل كل ممكن وهو المتي عليه بكل كمال
 واما قول المعتزلة فاعل الشر شرير فليس بلازم فان
 اسم الله تعالى توصيفية وله الاسما الحسن والصفات
 العلي فيقال له يا خالق كل شي ولا يقال له يا خالق العزة
 والخناير ص ويصح اثبات هذا العقد وهو الوجدانية
 بالدليل السمي ومنه بعض المحققين وهو رأي لان
 ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها ولا اثر للدليل السمي في
 ثبوت الصانع فكذلك ما يتوقف عليه والله اعلم من اعلم
 ان عقود التوحيد على ثلاثة اقسام الاول ما لا يصح

الاستدلال عليه الا بالدليل العقلي وهو كما يتوقف
 ثبوت المعجزة عليه وذلك كوجوده تعالى وقدمه وتعالى
 وعلمه وقدرته وارادته وحياته اذ لو استدل بالسهمي
 على هذه الامور للزم الدور الثاني ما لا يصح الاستدلال
 عليه الا بالسهمي وهو كما يرجع الى وقوع جاز كالبعث
 وسؤال الملكين في العبر والصراط والميزان والثواب
 والعقاب والجنة والنار ورويته تعالى وغير ذلك
 مما لا يحصى كثرة لان غاية ما يدرك العقل وحده من
 هذه الامور جوارها اما وقوعها فلا طريق له الا للسمع
 الثالث ما يصح الاستدلال عليه بالامرني اعني السمع
 والعقل بحيث يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه
 وهو ما ليس بوقوع جاز ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه
 وذلك كاثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه وجوار تلك
 الامور التي اخبر الشرع بوقوعها وقد اختلف في معرفة
 الوجدانية فقيل هي من القسم الثالث فيصح الاستدلال
 فيها الى كل واحد من العقل والسمع بمعنى ان كل واحد منهما
 على الانفراد يخرج به من وصف التقليد وقيل هي من القسم
 الاول الذي لا يصح الاستدلال عليه الا بالعقل والحاصل
 انه لا خلاف في صحة الاستدلال فيها الى العقل وحده في
 عقد الوجدانية واختلف في صحة الاستدلال فيها الى
 السمع وحده فقيل نعم وقيل لا والاول رأي الامامين

والامام الفخر والناساني في بعض المحققين واليه ميل شرف
الدين بن التلمساني وهو الذي اخترته في هذه العقيدة
لما سذكر قال في العالم اعلم ان العلم بصحة النبوة لا
يتوقف على العلم بكون الاله واحدا فلا جرم امكان
اثبات الوجدانية بالدلائل السمعية واذا ثبت هذا
فقول ان الكتب الالهية اطبعت على التوحيد فوجب
ان يكون التوحيد حقا قال ابن التلمساني يعني بالتوحيد
اعتقاد الوحدة لله تعالى والاقرار بها وقوله الكتب
الالهية يعني الكتب المنزلة التي جات بها الرسل ولا
شك في اشتغالها على ذلك قال الله تعالى واسئل من
ارسلنا من قبلك من رسلنا اجعلنا من دون الرحمن
الهة يعبدون والمراد بسؤال الرسل سؤال اتباعهم
العالمين بذلك الموثق بنقلهم وقال تعالى وما ارسلنا
قبلك من رسول الا يوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدني
والاخبار من الرسل باثبات الوجدانية لله تعالى ثابت
جزما والبحث في امكان الاستدلال به على منكر الوجدانية
وقد اخرج على ذلك اعني الفخر بان العلم بصحة النبوة لا يتوقف
على العلم بذلك وتقريره ان يقال اذا حدث حادث ما
واستحال وجوده بدون اسناده الي واجب بذاته حي غني
عالم قادر مرید فقد اثبت اي الحدوث وجوده فاذا اظهر
الرسول معجزة على انه رسوله واثبت صدقه بتصديقه

له فقد ثبت بتصديقه فاذا اخبر بان لا اله غيره ولا خالق
سواه فقد ثبت بتصديقه له الوجدانية وهذه المقالة
تنقل عن ابي هاشم ورد عليه ان الاسلام ان العلم بصحة
النبوة لا يتوقف على ذلك وبيانه ان القائل انه رسول
اذا ادعي الرسالة واقام الخارق على صدقه فلا يدل
وجود الخارق على صدقه ما لم يتحقق ان هذا الفعل
الذي جابه لا يقدر عليه غير مرسله ليكون فعله
مطابقا لمخديته وسواله نازل منزلة قوله صدقت
فاذا لم يكن لنا علم بنفي فاعلية غيره فلا يعلم انه فعله
ولا يتم ذلك الا بعد اثبات ان هذا الخارق كاحيا الموتي
مثلا لا يفعله غير الله عز وجل وذلك يتوقف على اثبات
الوجدانية نعم اي القران مرشدة الي وجه الاستدلال
العقلي على الوجدانية كقوله تعالى لو كان فيها الهة
الا لله لغسدتا وقال تعالى اذ ذهب كل اله بما خلق
ولعلي بعضهم على بعض والاية الاولى كاشفة لوجه
الاستدلال على ابطال الهي عاين القدرة والارادة
والعلم وسائر الصفات لما يقضي اليه من الفساد والقمانع
المانع من وقوع الممكنات والاية الثانية مرشدة الي
ابطال قول من يدعي فاعلين بقدر كل واحد منهما على
ما لا يقدر عليه الاخر كما قالت الشعرية بهمين فاعل
الخير عن فاعل الشر فان كل واحد منهما يذهب بما خلق

ويلزم علو كل واحد منهما على الآخر للاستغناء عنه بما يفعله
الآخر فيكون عاليا عليه بذلك والاله جلوا ولا يعلى عليه
قيل ولا يعرف احد من العقلاء ثبت واعلمين على المغت
الاول بل كل ما اثبت فاعلا غير الله عز وجل فلم يثبت
له عموم تاثيره كلام ابن التلمساني فانت ترى كيف
مال الي عدم الاكتفاء بالسمع في معرفة الوجدانية بما اورده
من الحجة على ذلك والي قريب منها اشترت في العقيدة
بقولي لان ثبوت الصانع لا يتحقق بدونها الى اخره يعني
ان ثبوت الصانع على سبيل التعيين لفعل من الافعال
لا يتحقق بدون الوجدانية او على تقدير عدمها لا يدرك
في كل فعل من فعله ومن جملة ذلك الخارق الذي ظهر
على يد الرسول فانه لا يدري على تقدير عدم معرفة
الوجدانية من المرسل الذي خلق ذلك الخارق على يد الرسول
ليصدق به فصار ثبوت الصانع المرسل مجهولا فكيف
يعرف من هو رسوله وقد عرفت ان الرسول لم يعرف الا
من قبل مرسله المعلوم بخلق افعال على صفة مخصوصة
ندل على ذلك فاذا كان المرسل مجهولا انما يعرف من قبل
الرسول لزوم الدور ضرورة وقد اعترض بعض المعاصرين
في شرح له على العقيدة المنسوبة لابن الحاجب هذه
الحجة التي اعتمدها شرف الدين بن التلمساني واشترنا
اليها في عقيدتنا بما نضاه بعد حكاية اراد شرف الدين

قد يقال

قد يقال في جوابه ان دلالة الخارق على صدق من تحدي
به عقلية على احد القولين واذا كانت عقلية فلا يصح
تخلف المدلول عنها والا انقلب الدليل شبهة او يقول
سلمنا توقعه على ثبوت الوجدانية لكن لم لا يكون ظهور
الخارق دليلا على الصدق وعلى ثبوت الوجدانية معا
فالدور اللازم غير مستغ لان دور معية والبرهان انما
قام على استحالة دور التقدم انتهى قلت ولا يخفى
ضعف جوابيه معاني غاية اما الاول وهو التمسك
بقول الاستاذ في دلالة المعجزة عقلية فلا يتم له ذلك
الا لو لم يكن كون الخارق فعلا لله تعالى ركنا من الدليل
اما اذا كان ركنا فيه وهو لا يتحقق الا بمعرفة الوجدانية
لم يصح ما ذكره ظاهر انه ركن على كل قول في وجه
دلالة المعجزة اذ معني كون دلالتها عقلية عند من قال
به ان خلق الله تعالى الخارق على وفق دعواه وتحديه
مع العجز عن معارضة وتخصيصه بذلك يدل على ارادة
الله تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت
المعيني والمحل على ارادته تعالى لذلك بالضرورة هكذا
قرره الائمة مرضي الله عنهم على ما ياتي فيه من البحث
في موضعه ان شاء الله تعالى فانت ترى كيف جعلوا خلق
الله تعالى للفعل جزا من الدليل وذلك لا يتم الا بمعرفة
الوجدانية له جل وعلا ونفي ان يكون معه شريك

في ملكه وهو ظاهر لانه لو جوز ان يكون ثم من يشاركه
تعالى في اختراع الكائنات لم يتحقق حينئذ كون الخارق
فعلة تعالى حتي يدلنا انه تعالى اراد بايجاده تصديق
نبيه ولهذا قال الامام الفخر في المعارج ان المنكرين للنبوة
طعنوا في المعجزة من ثلاثة اوجه احدها قالوا لو قلتم
ان هذه المعجزات فعل الله تعالى وظلعه فانظر الى الظن
بهذا الوجه كيف هو صريح في ان كون الخارق فعلا لله
جل وعلا ركن في دلالة المعجزة وابناءه متوقف علي
معرفة الوجدانية فوجب توقف معرفة النبوة علي
الوجدانية ضرورة توقفها علي دلالة المعجزة المتوقعة
عليها وقد صرح المصنف في شرح الارشاد بان كون الفعل
مخلوقا لله تعالى ركن في المعجزة لانه قال في فصل
النبوة وما اوتي احد من منكري النبوة في جود دلالة
المعجزات الا من قبل وجه الجمل باركانها فقد يجهل ان
الخارق للعادة فعل الله تعالى ثم قال وقد يعتقد انه ليس
خارقا للعادة وانه مما يجوز التوصل اليه بالخيال والغرض
في العلوم فاما من هدي لمسلك الحق وعرف ان الذي
وقع به المتحدي فعل الله تعالى وهو عالم بدعوي المتحدي
وانه لا يتوصل اليه بالخيال وانه خارق للعادة فعلة الله
تعالى علي وفق دعوي النبي اجابة له لم يسرب في حصول
العلم ولا يختص ذلك بسورة ولا يفتقر في دلالة الي

119
مثال يضرب في الشاهد اني وبالحيلة فنار الفلظ في
جواب صاحبنا عن ايراد شرف الدين جعل بعض الدليل
علي الانفراد دليلا مستقلا واما جوابه الثاني تعالى من
اربعة اوجه الاول ان دعواه كون الخارق يدل علي ثبوت
الوجدانية غير صحيح بل الذي يدل عليه التمانع الملزوم
لعجز الالهين او احدهما وغاية ما يحاول فيه ان يقال التمانع
لازم لتعدد الاله وعجز الالهين لازم للتمانع او عجز احدهما
يوجب عجز الاخر لتماما لهما ثم يلزم من عجز الالهين عدم وقوع
هذا الخارق لاستحالة ان يفعل من ليس بقادر علي الفعل
وقد عرفت ان لازم اللازم لازم فاذا قلنا بتعدد الاله لزم
ان لا يقع هذا الخارق بل ولا غيره من سائر الحوادث لكن
التالي باطل بشهادة وقوع هذا الخارق فالمقدم وهو تعدد
الاله باطل والخارق علي هذا انما يستدل به علي حدي
مقدمي الوجدانية وهو الاستثنائية لانه دليل علي
الوجدانية مستقل الثاني موافقة علي ان دليل الوجدانية
والصدق معا الخارق تسلم منه ان دليل الوجدانية عقلي
او ليست دلالة الخارق عليها سمعية بالقطع كيف وهو
في محاولة تصحيح الاستدلال عليها بالسمع فسار في هذا
الجواب نظير من اعتقد انه بيني شيئا وهو في الحقيقة
يهدمه الثالث قوله ان ظهور الخارق يدل علي الصدق
وعلي ثبوت الوجدانية معا ان اراد به انه يدل عليهما

من وجه واحد فلا يخفى فساده ويلزم منه ان كل من فهم وجه
دلالة المعجزة على النبوة يظن منه ثبوت الوجدانية
وبالعكس وهو واضح البطلان وان اراد مع اختلاف الوجه
بطلت المعية التي ذكر لانها حينئذ نظيران وقد تقرر ان
كل نظيرين فهما ضدان لا يجتمعان فالدور اللزوم هنا
اذا لا يكون الادور تقدم لادور معية كما اعتقد الرابع ان
دور المعية الذي اعتقده فيما بين الصدق وثبوت الوجدانية
لا يدفع على تقديم تسليمه دور التقدم اللزوم في الاستدلال
على الوجدانية بدليل السمع بل هو بحقيقة وذلك ان ثبوت
الوجدانية اذا كان لا يتأخر عن معرفة صدق النبي للدور
المعي الذي بينهما على ما ذكر وجب ان يتقدم على ما يتقدم
عليه الصدق والصدق متقدم على ثبوت دليل السمع
المتقدم على ما يستفاد منه فيجب ان يكون ثبوت الوجدانية
كذلك مقدما على دليل السمع بحيث لا يثبت الاستدلال
بدليل سمعي الا بعد معرفة الوجدانية ضرورة ان الاستدلال
السمعي متأخر عن الصدق الموقوف على ثبوت الوجدانية
وقف معية فلما استدل على ثبوت الوجدانية بدليل السمع
لكانت الوجدانية متوقفة على الدليل متأخرة عنه ضرورة
تاخر معرفة المدلول عن معرفة دليله لكنه هو ايضا
متوقف عليها متأخر ضرورة تاخره عن دليله الذي لا يحصل
الا مع معرفة الوجدانية وهو الصدق لما سلمه المعارض

من توقفه عليها وقف معية فتد لزم من الاستدلال
على الوجدانية بدليل السمع الدور المستحيل وهو دور
التقدم ضرورة وان سلم له دور المعية فيها ذكر وان
اعلم وبالله التوفيق **ص** ويصح ان يستدل على الوجدانية
بما تقرر في وحدة الصفات فتقول يلزم من تعدد الاله
وجود ما لا نهاية له عددا ان تعدد بعدد الممكنات والاحتياج
الي المخصص ان وقعدون ذلك وكلاهما محال في هذا دليل
اخر على الوجدانية وقد تقدم نظيره في الاستدلال على
وحدة الصفات وبيانه ان تقول لو تعدد الاله لم يحل اما
ان يتعدد بعدد الممكنات او لا والملازمة ظاهرة والقسم
الاول من قسمي التالي محال لما فيه من وجود ما لا نهائية
لعدده والقسم الثاني محال لما يلزم من الجواز والحدوث
لتلك الالهة لاقتدار وجودها على عدددها المخصوص
دون غيره من الاعداد المتساوية عقلا بالنسبة اليها
الي فاعل مختار والالزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح
لا يقال يلزم مثله في الواحد لان وجوده على ذلك دون
تعدد يقتضي محض لاننا نقول قام البرهان على ان الاله
واجب الوجود ولا يتحقق دون ذات واحدة فوجبت الذات
الواحدة لذلك اما الزايد فتستغنى عنه فنسبة الاعداد
فيه مستوية فلما جاز عدد منها جاز غيره ولا يمكن وجود
جميعها لعدم تناهيهما وتخصيصي جاز منها بالوجود بدلا

عن غيره فيفتقر الى فاعل مختار فان قلت ما المانع ان يقال
يجوز تعدد الاله بتعدد الممكنات ولا يلزم منه وجود ما
لا نهاية له لانا نقول المراد بالممكنات ما سبق فضا الاله
بانه يوجد لكل ما يرضه العقل من الممكنات وان كان
لا يوجد اصلا قلت يلزم من قصر عدد الاله وقدرهم
وارادتهم على ما يوجد من الممكنات دون ما لا يوجد منها
انقلاب الحقائق وهو عود الممكنات التي لا توجد مستحيلة
اذ لا يصح الحكم بامكان وجود مع الحكم باستحالة وجود
صانع على ان ما يوجد من الممكنات لا نهاية له اعني
باعتبار عدم الانقطاع لان جميعها في الوجود الاجتماع
ولاشك ان هذا النوع من عدم النهاية ممكن عقلا موجود
شرعا بدليل نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار فيلزم
اذا وجد لكل واحد منهما الاله ان يدخل في الوجود من عدم
الالهة ما لا نهاية له وعدم النهاية اللازمة في الالهة هو
النوع المستحيل منه لانه يجب ان يكون بحسب الاجتماع
لا بحسب عدم الانقطاع كما في الممكنات المذكورة لوجوب
قدم الاله فيستحيل ان يتاخر في هذا الغرض بعض الالهة
على بعض وبالله التوفيق ص وبهذا الدليل بعينه اعني
دليل التمايز يستدل على انه تعالى هو الموجد لا افعال
العباد ولا تاثير لغيرهم الحادثة فيها بل هي موجودة مقارنة
لها ش يبي ان الدليل على ر مذهب القدرية القائلين

بان القدرة الحادثة للعباد هي المورثة في افعالهم على وفق
اختيارهم ولا تاثير للقدرة العديمة اصلا في تلك الافعال
الاختيارية والاجريان لها على وفق ارادته جل وعز وتعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا هو دليل التمايز السابقت
وروجه ان اللازم في تعدد الالهة ثبوت العجز للاله عند
عدم نفوذ ارادته وذلك بعينه لازم في مذهب القدرية
فانهم جعلوا تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل مانعا
من تعلق قدرة الله تعالى وارادته بذلك الفعل مع القطع
بان ذلك الفعل من جملة الممكنات التي قام البرهان
القطعي على وجوب تعلق قدرة الله تعالى وارادته بوصف
العموم لجميعها فصار ان هذا الفعل قد توجهت نحوه
قدرة العبد وقدرة مولانا جل وعلا وارادة العبد وارادة
مولانا سبحانه وتعالى لما عرف من عموم تعلق قدرته
تعالى وارادته ثم برعت القدرية بحسب هذه الامة ان
الذي تقدم اثره في الفعل والحالة هذه انما هو اضعف
القدرتين واضعف الارادتين وهما قدرة العبد والعجز
العجز وارادته وهل هذا القول الشنيع الا قول بائيات
الشريك له تعالى ووسم له بنقيصة العجز وغلبة العجز
له واذا كان عجز الاله بتقدير نفوذ ارادة الاله لغيره بانه
قادحا في الوهية وموجب النقصه وعدم ذاته فكيف
يعجزه لنفوذ قدرة عبده وارادته ولا ينقصه ما يحيون

به من عدم لزوم محضه تعالى عن ذلك الفعل الذي اوجده
عنده قالوا لانه تعالى قادر ان يوجد ذلك الفعل بان يسلب
عنده القدرة عليه والارادة له ويلجئه الى الفعل كما
يفعل بالمرتعش ونحوه لانا نقول عجز الاله وكونه مغلوبا
عليه ايجاد ممكن ما مستحيل مطلقا وهذا الجواب منهم اقصي
انه تعالى لا يتمكن من ايجاد فعل العبد الا عند عدم قدرة العبد
وارادته اجمع وجودهما فان ذلك الفعل الممكن يتقاضي
عليه ولا يتمكن من ايجاده وتغلبه عليه قدرة العبد وارادته
فما شبه ضلالهم هذا بمن يصف انسانا بقوة عظيمة لا يغلبه
سوا احد ولذلك الانسان عبد ويقول ان ذلك السيد العوي
في غاية لا يغلب واحد من اولئك العبيد الا اذا احتال
عليه بان يسلبه اسباب القوة من الاكل ونحوه حتى لا يكون
للعبد قدرة اصلا اما اذا ملكه من الانصاف بقدرة وان
كانت اضعف بكثير من قدرته لم يقدر ان يفعل معه فعلا
توجه اليه قدرة ذلك العبد وارادته وصارت قدرة ذلك
العبد وارادته يغلبان قدرة سيده الموصوفين بغاية القوة
هذا نظير ما تخيلوه من الجواب فتعوز بالله من الخذلان
وان تلعب بمقولنا الوهات والشياطين علي ان جوابهم
المذكور لا يستقيم علي اصلهم الفاسد من وجوب مراعاة
الصالح والا صلاح عليه تعالى وانه يستحيل في حقه تعالى
ان يسلب العبد القدرة التي خلقه بعد ان خلقه بل يجب

ان يمد

ان يمد به بما يتيسر عليه به الافعال واذا عرفت هذا عرفت
ان الصواب ما قاله اهل السنة ودل عليه ظاهر الكتاب
والحديث واجمع عليه السلف الصالح قبل ظهور البدع من
ان الله تعالى هو الخالق بالاختيار لكل ممكن ينزلي الوجود
ذا تا كان او قولا لها او فعلا لا يشتركه تعالى في ملك جميع
الممكنات شي ابي شي كان وان التاثير وايجاد الممكنات
خاصة من خواصه تعالى يستحيل شي منها غيره قال تعالى
انا كل شي خلقناه بقدر وقال والله خلقكم وما تعملون
الي غير ذلك من الظواهر التي لا تنحصر وما نقل عن امام
الخرميين من ان له قولان بان القدرة لكادثة تؤثر في الافعال
لكن لا علي سبيل الاستقلال كما تقول القدرة بل علي
اقدار قدرها الله تعالى فهو قول مرغوب عنه لا يصح
القول به ولا تعليله في ذلك ان صرح عنه لفساده قطعا
وعدم جريه علي السنة عقلا ونقلا لان القدرة لكادثة
علي مقتضى هذا القول اما ان يكون من صفة نفسها
ايجاد الفعل الذي تتعلق به اولافان كان الاول للزم عند
تعلقها بالفعل اما سلب صفتها النفسية ان لم تؤثر في
الفعل وكان الموجد له هو الله تعالى او غلبتها قدرته
تعالى ان كانت هي التي اثرت في الفعل وفرضنا ان الله
تعالى اراد ان يوجد ذلك الفعل بقدرة وكلا الامر من محال
ولا يدفع محذور الزم من العجز والغلبة في الثاني قوله

ان تأثيرها انما هو علي وفق ارادة تعالي لان التأثير اذا قدر
انه صفة نفسية للقدرة الحادثة لم يمكن ان يتوقف ثبوته
لها علي سني اصلا وان كان الثاني وهو ان التأثير ليس
صفة نفسية للقدرة الحادثة لزم ان تقتصر الي معنى يقوم
بها يوجب لها التأثير وينقل حينئذ الكلام الي ذلك المعنى
الذي اوجب لها التأثير هل ذلك ايضا من صفات نفسه
او لمعني قام به ويلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى
وكذا ايضا لا يخفى فساد ما نقل عن القاضي والاستاذ
ان القدرة الحادثة تؤثر في اخصى وصف الفعل لاني وجوده
الا ان القاضي يقول ان اخصى وصف الفعل حال والاستاذ
ينفي الاحوال ويقول ان اخصى وصف الفعل وجه واعتبار
واختار المشهور ستا في مذهب القاضي وفرق بين وجهي
الاختراع والكسب بان الحركة من حيث هي حركة تنسب
الي فعل الله تعالي ايجادا واختراعا ويلزم من ذلك علمه
بها من جميع وجوهها وانه لا يفعل في ذاته ولا يتصف
بها انصاف قيام فلا يضاف اليه من العبد من حيث خصوصها
فيقال او جدها واحد لها ولا يقال انه متحرك بها وتنسب
الي العبد من حيث خصوصها وهو كون تلك الصفة صلاة
او غضبا او سرقة ولا تأثير لقدرة العبد الا في ذلك الوجه
ولا يشترط علمه بالفعل من كل وجه وذاته محل فعله وكسبه
وتكون صفة له فيقال انه متحرك وساكن ومصل وغاصب

وان انقل

وان انقل به امر فوقع علي موافقته سمي طاعة وعبادة
وان انقل به نهي فوقع علي خلافه سمي معصية
وجرمية وذلك الوجه هو المكلف به وهو الذي توجب
الخطاب به ففعل صل ولا تسرق ولا تعصب وهو المقابل
بالثواب والعقاب والمدح والذم لاني حيث انه موجود
فان ذلك الوجه لا يختلف به الافعال قال وهذا العدل
من قول المعتزلة فانهم اثبتوا الاشياء علي جفاتها في العدم
والفاعل لا يفعل فيها غير الوجود عندهم وهي حال لا يتخلو
معقولها باختلاف الخفايق والتكليف لم يتوجه بطلب
تلك الحال بل بخصوصيات وباعتبارها خست الافعال
وقبحت وعلي تلك الخصوصية ورد المدح والذم فان توجه
به التكليف غير معدور عندهم للعبد والذي يقدر عليه
لم يتوجه به التكليف بخلاف ما ذهب اليه القاضي فكان
ما صار اليه مطابعا للقضايا العقلية والشرعية معا
قال شرف الدين وما ذكره وان كان فيه خروج عن تشييعا
المعتزلة وعن الزام التكليف بالمحال بتقدير ان لا يكون
لقدرة العبد تأثير البتة كما صار اليه الاشعري ومن وافقه
حيث قالوا للاشعرية ان حاصل التكليف يكون علي هذا
التقدير افعل بامني لا تفعل له وافعل ما انا فاعله الا انه
ضعيف فان معتمد القاضي واصحابه في نسبة سائر
الممكنات الي الله امكانها فليس تخصيص بعضها باولي

من بعض وذلك بطرد فيما اضافوه للعبد فان هذا الوجه
اما ان يكون ممكنا اولافان كان ممكنا وجب اضافته الي
قدرة الله تعالى وان لم يكن امتنع نسبته الي قدرة ما
وما فر وامن من الخير لازم لان تلك الحال لا يتصور القصد
الي ايجادها علي حيا لها فلا يتاتي من العبد فعلها مالم يفعل
الله تعالى تلك الذات ومتي فعل الذات لا يتصور من العبد
تركها علي زعمهم فكان الخير لازما لهم وهذا اعلي الاستاذ
استد الزاما فان الوجه والاعتبار يكون في العقل فليكن
يصح توجه القصد الي فعل ما ليس له وجود في الخارج
انتهى قلت والحاصل ان الاقوال في هذه المسئلة خمسة
الاول قول الاستغري ومن تابعه وهو الذي دل عليه
الكتاب والسنة واجمع عليه سلف الامة ان قدرة العبد
لا تاتي لها البتة وانما هي معارضة لحدودها فقط والثاني
القول الذي حكى عن الامام ان القدرة الحادثة تؤثر في وجود
الفعل علي اقدار قدرها الله تعالى والثالث قول القاضي
ومن تابعه انها تؤثر في اخص وصفي الفعل لا في وجوده
والرابع مذهب الحيرية انه لا قدرة اصلا وانما المخلوق
للعبد المقدور فقط كالحركة والسكون مثلا ولا زيادة
عليه اصلا وسوا بين المضطر كالمرتقى وبين المختار
والخامس مذهب القدرية مجوس هذه الامة ان القدرة
الحادثة تؤثر في وجود الفعل علي سبيل الاستقرار وهذه

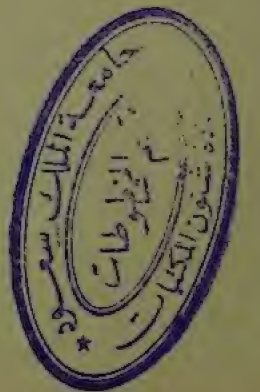
الاقوال

الاقوال كلها باطلة ما عدا الاول واية اعتمدت في هذه
العقيدة وهو الحق الذي لا شك فيه واما اعجب من القول
الذي نقل عن الامام كيف يصح ان يقول مع ما الكثر في
الارشاد وغيره من الادلة لتصحح المذهب الحق وهو
مذهب الاستغري هنا ومبالغة في التكرير والتضليل
لمن يعتقد ان القدرة الحادثة تاتي اما وكذا ما نقل عن
القاضي والاستاذ مع ما لهما في نواحيهما مما يضاوه وبالحجة
فالذي اقطع به من غير تردد نوره هو لا الامة عما نقل
عنهم ولعل ذلك انما صدر منهم في مناظرة جدلية لا ختام
خصم قويب مناظرته للحق فاحتملوا السوقة الي الحق
بدرج ولقد اقال الشيخ لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبا
له ما يصدر منه علي سبيل البحث وقد قل الشريفي
في شرح الاسرار العقلية نحو هذا اقال ما ينسب للقاضي
والاستاذ يعني من كون القدرة الحادثة تؤثر في الحال
انما صدر ذلك منهما علي وجه المناظرة للخصوم والاحاسا
القاضي والاستاذ ان يعتقد اثر الغير القدرة القدرية
كيف وقد نقل الاجماع في مواضع من كتبه علي كثر من نسب
الاختراع لغير الله تعالى ونقل ايضا اجماع الامة علي كثر
من لم يقل بهوم صفات الباري تعالى قلت واذ اقال هذا
في معالة القاضي والاستاذ مع خفتها بالنسبة الي ما نقل
عن امام الحرمين فليكن بذلك المقالة الشنيعة التي نقلت

عن الامام مما لا يرصني ان يقولها من هو ادني منه علما ودنيا
بمراتب كثيرة وقد ابتلينا باقوال باطلة تنسب لائمة السنة
والله يعلم هل صدرت منهم ام لا وعلى تقدير صدورهما فلي
اي وجه صدرت والله سبحانه وتعالى حسيب من يغفل
مثل هذه الاقوال الفاسدة علي وجه يتراخي في بيان فسادها
او دفعها عن لا يليق به ان امكنه ذلك وبالله التوفيق وانما
قلنا بوجود قدرة مقارنة لما يجده من الفرق الضروري
بين حركة الاضطراب وحركة الاختيار اما مقارنة القدرة
الحادثة لمقدورها فهو الذي عليه امام الحرمين ونفع عليه
كثير من ائمة السنة وهذا الحكم ليس ثابتا لها من حيث كونها
قدرة بل من حيث انها عرض ومن احكام العرض العلامة
عقب زمن وجوده واستحالة بقاءه زمين واذا ثبتت
استحالة بقاءها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذ لو تقدمت
لعدمت حال وجود المقدور فيكون مقدورا بقدره معدوم
وذلك محال وتقرر ذلك انه اذا عدمت القدرة حياز
وجود صندها وهو العجز فيلزم كونه مقدورا حال وجود
العجز والعجز يستدعي معجوزا عنه فيبقى الشئ في حال
وقوعه مقدورا معجوزا عنه وذلك محال قال المقتزح
وهذا اعندي فيه نظر من حيث ان امتناع التقدم اذا
لم يكن ما هو ذا الامن حيث استحالة بقاءها والقدرة
في التحقيق ليست علة توجد المقدور ولا موثرة فيه

فاذا لم يكن من حكمها وجود المقدور فيجوز وجودها
قبل وقوع المقدور وتقدم ويوجد مثلها بالمقارنة
متعلقة والسابعة متعلقة ويقع ان يقال كانت تلك
القدرة متعلقة به قبل عدمها ثم انتفيت فانتهى تعلوها
ووجد مثلها وهذا كما لو علم انسان وجود زيد عند اوقت
طلوع الفجر مثلا بانها صادقة ثم قدرنا تجد دعله بوجوده
في الوقت المعلوم الي حالة وجود المعلوم في الوقت
الذي اخبر عنه فان المقارن متعلق بالوجود والسابق
متعلق بالوجود في الزمان المخصوص فالمعلوم متعلق
لها واحدهما متقدم والاخر متأخر ولو قدر وجود ضد
العلم من ذهول او غفلة او جهل او شك حال وجود
المعلوم لكان مجهولا بما قارنه وقد كان متعلقا لما سبق
من العلم فان نظر الي انه غير متعلق للعلم السابق في
حال الوجود فذلك المقدور ليس متعلقا للقدرة
السابعة في حال الوجود ولا يمنع من هذا تقدم وجودها
الاسماء علي قول من يري انها لا تؤثر وانما تتعلق بالمقدور
تعلقا لاعلي وجه التأثير كما تقول في تعلق العلم بالمعلوم
فاي شئ يمنع من تعلق القدرة حتي ان الانسان يحس
من نفسه تفرقه قبل الفعل بين يديه في حال وعشته
وبين يديه في حال سلامته وما ذاك الا انه وجد قبل
الفعل صفة متعلقة به واذا صح ان اللون يتجدد امثاله

فالقدره ايضا يتجدد امثالها الي حالة وجود المقدور
فما ملوا ذلك يرجم الله تعالى انتهى قوله لما تجده من
الفرق الضروري الي اخره هذا دليل علي وجود القدره
الحادثه وان كانت لا تؤثر مرد اعلي الجبرية القائلين
بنفيها وان الموجود المعدور فقط لانه دليل علي مقارنه
تلك القدره للمعدور فان لم تتعرض في العقيدة لدليها
ودليها ما قدمناه قبل وذكرنا ما المقترح فيه من
الذخر والنفس اميل الي ما ذكره المقترح والله تعالى
اعلم وتقرر الدليل الذي استرنا اليه باثبات القدره
الحادثه انا نعرض حركتين متحدتين في الجبهه والخير
الا ان احدهما ضروريه والاخرى مكتسبه فلا شك
انك تجد تفرقة ضروريه بين هاتين الحركتين ويبطل
مرجع التفرقة الي نفس الحركتين لثما لهما والي ذات
المتحرك لان معقولها في الحالتين واحد فثبت ان
ترجع التفرقة الي صفة زائده في المتحرك ثم يبطل رجوعها
الي حال لان الحال لا تنظر بمجردها علي الجواهر لانه الحال
لا يصح ان تفعل علي حيا لها والالزم ان تتميز بحال
اخرى تقوم بها ثم حال حالها كذلك ويلزم التسلسل
ويبطل رجوعها الي صحة البنية لانه غير مفقوده
في حال حركة الاضطراب وهي حال كون غيره محركا
يديه مع وجد ان التفرقة فتعين ان تكون تلك الصفة



عرضا

عرضا ثم لا يخلو اما ان يكون مما يشترط في بئونه الحياة اولا
والثاني باطل لانه لا يعلق له بالحركة كالالوان والطعوم
والروائح لانه مشترك بين الحركتين والمشارك بين شئيين
لا يفرق بينهما فتعين الاول وهو ما يشترط في بئونه الحياة ثم
يبطل كونه علما او حياة او كلاما لوجود الكل مع بئونه الحركتين
وبقايهما ويبطل كونه ارادة لوجوب التفرقة بين الحركتين
حال الذهول فتعين ان يكون عرضا له نسبة وتعلق ما
بالحركة وهو الذي سميناه قدره وان اختلفنا نحن والمعتزلة
في انها من الصفة المؤثرة ام لا مع الاتفاق علي انها من الصفات
المستقلة وتغييرنا في اصل العقيدة بحركة الاختيار معناه
الحركة التي من شأنها ان يعلق بها الاختيار والافعال
المكتسبة قد يقع بغير اختيار وذلك حيث يقع مع الذهول
او الغفلة ومع ذلك يحصل الفرق بينه وبين حركة الاضطراب
ولهذا الوعبرنا في الحركة الثانية بحركة الانسحاب بدلا عن حركة
الاختيار لكان احسن وعبارتنا في العقيدة هي عبارة
امام الحرمين في الارشاد وانتقدها المقترح بما استرنا اليه
وجوابه ان المراد ما فسرنا به قبل وايضا فالرد علي الجبرية
حاصل بكل تفسير فانهم ادعوا عدم الفرق بين الافعال
عموما فينقضه حصول الفرق بين بعضها خصوصا لان
الكلية السالبة تناقضها جزئية موجبة والله تعالى اعلم
ص ومن تعلق هذه القدره بالحادثه بالمعدور ومقارنه له

من غير تأثير غير اهل السنة رضي الله عنهم بالكسب وهو
متعلق التكليف الشرعي وامارة على الثواب والعقاب فبطل
اذن مذهب الجبرية وهو انكار القدرة الحادثة لما فيه من
جحد الضرورة وابطال محل التكليف وامارة الثواب والعقاب
ومن هنا كان بدعة ومذهب القدرية وهو كون العبد
يختار افعاله علي وفق مراده بالقدرة التي خلق الله له لما
علمت من دليل الوجدانية واستحالة شريك مع الله تعالى
اي كان شئ هذا تفسير للكسب الذي قال به اهل السنة
رضي الله عنهم وهو درجة وسط بين مذهبي الجبرية
والقدرية وكثيرا ما يتوهم من لاعلم عنده ان معنى الكسب
كون القدرة الحادثة لها تأثير ما وهذا التأثير الذي يفسر
به اجاهل معنى الكسب ان اراد ان القدرة الحادثة تؤثر
في حال الفعل كما يحكي عن القاضي والاساذ فقد تقدم فساد
هذا القول وعدم جريانه علي السنة وتقدم انكار الشريفي
شارح الاسرار العقلية صدور هذا من القاضي والاساذ
وان اراد انها تؤثر في وجود المقدور ولكن بمشيئة الله تعالى
لاعلي الاستقلال كما يحكي عن امام الحرمين في اخر امره
فقد تقدم ايضا فساد هذا القول وتشعبه من مذهب
القدرية مجوس هذه الامة والظن بالامام رضي الله
تعالى عنه انه لا يرضي بمثل هذا القول وعلي تقدير ان
يكون صدر منه ولا حول ولا قوة الا بالله قوله العالم

لا يجوز ان يخلد فيها في الغرور فكيف في العقائد اصول
الدين وان اراد ان القدرة الحادثة خلقتها الله تعالى للعبد
وملكه ان يفعل المقدور بها كيف شا علي سبيل الاستقلال
فهذا غير مذهب القدرية مجوس هذه الامة وانما مراد
اهل السنة بالكسب ما اشرف اليه في اصل العقيدة
فقولي وعن تعلق بتعلق بعين وانما قدمت هذا المجزوع عن
عامله لافادة الجبري لا يعني للكسب الا هذا الان معناه
ان للقدرة الحادثة تأثيرا كما تعتقد اجملة الضالون
في معنى الكسب الذي هو مذهب اهل السنة وقولي وهو
متعلق التكليف الشرعي اي الكسب وهو موجود المقدور
مع القدرة الحادثة هو الذي كلف به الشرع مما كلف به
لان وقوع ذلك المقدور عاريا عن القدرة الحادثة حركة
الارتقاء مثلا قد يفضل سبحانه باسقاط التكليف
به نفي او اثباتا ولو عكس سبحانه التكليف او كلفه بالجميع
لكان حسنا اذ لا تأثير لغيره المكلف في الجميع وانما تلك
الافعال المخلوقة لله تعالى نضها الشرع عند اقتراحها
باعتراض حادثة كالقدرة والارادة امارا علي الثواب
والعقاب فبالوجه الذي صرح جعل بعض افعاله سبحانه
عند اقتراح بفعل له اخر امارا علي ما ساق من ثواب او عقاب
او غيرهما صرح جعله مجردا عن غيره او جعل غيره في مكانه
امارة علي ذلك لان الدلالة في ذلك جعلية لا عقلية قوله

فبطل اذن مذهب الجبرية الخ مسبب عما سبق قبل من
دليلي اثبات العدمية الحادثة وافعال تاثيرها في مقدرها
وقد اعاد الدليلين هنا على سبيل الاجمال بقوله لما فيه من
مجد الضرورة اي الضرورة التي تقدمت في الفرق بين حركة
الاصطرار والاكسباب وقوله وبطلان مخفوض بالعطف
على محمد يعني انه لو لم يكن في مذهب الجبرية الاثبات
جهل بامر يدرك ضرورة من غير مصادمة للشرعية لكان
امر سهلا اذ غاية ما يلزم فيه التناهي في الغباوة وضيق
العقل كيف والمذهب مصادم للشرعية لانها قد جات
باسقاط التكليف بالافعال التي لا يمكن العبد فيها عادة
من الاتصاف بوجودها وعدمها وبالتكليف ما يتيسر منها
على العبد عادة فعله وتركه ولا تاثير له في شي من افعاله
حتى يصح لنا التفريق به كما ترجم العدمية فلم يبق ما يفرق
به بين ما يكلف به الشرع وما لا يكلف به الا الاكسباب
على المعنى الذي سبق في تفسيره وعدمه ولو استوت
الافعال كلها كما يقول اهل الجبر لبطل تفريق الشرع بينهما
وبطل ما حال عليه التكليف منها وهو الفعل الذي في وسع
المكلف دون غيره وكانت الافعال حينئذ لا شيء منها في وسع
المكلف عادة فلا تكليف اذا بشي منها لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها وهذا ابطال الكتاب والسنة واجماع
الامة والي هذا اشرت بقولي ومن هنا كان بدعة اي ومن

اجل لزوم ابطال الجبر لمحل التكليف الشرعي ولزوم انتفا
امارة الثواب والعقاب كان مبدعة مؤثرة في عقد الايمان
قوله ومذهب العدمية معطوف على قوله مذهب الجبرية
وبطل مذهب العدمية ص ويلزم فيه ايضا استحالة
ما علم امكانه اذ الافعال يصح نعلق العدمية بها
فقل نعلق العدمية الحادثة فلو منفيها العدمية الحادثة للزم
ما ذكر وترجى المرحوح ش الضمير المجزؤ يعني عايد على مذهب
العدمية اي يلزم فيه محذور ان اخرا زيادة على ما
لزمهم من عجز العدمية العدمية على ما سبق في دليل التامع
احدهما لزوم عود الممكن مستحيلا الثاني ترجى المرحوح
وتقدير الاول ان يقول افعال العبد قبل ان يتخلق له القوة
الحادثة ممكن وكل ممكن مقدور للمباري جل وعلا فاذا خلق
الله سبحانه وتعالى للعبد قدرة حادثة قال العدمية انه
يزول حينئذ عن الفعل ما ثبت له من امكان ان يوجد بالقدرة
العدمية وصار اذ ذاك يستحيل الوجود بها فقد لزم ان ما كان
ممكننا باعتبار القدرة العدمية صار مستحيلا بالنسبة اليها
لا يقال استحالة عارضه لسبب وهو نعلق العدمية الحادثة
به فاستحال ان يكون الفعل موجودا بقدرتين والاستحالة
العارضة الانقذح في الامكان الذاتي لانا نقول لم يظهر لهذه
الاستحالة سبب يصح فحين علي ترجمهم ان يكون ذاته لان
القدرة الحادثة التي جعلوها مانعة من نعلق العدمية العدمية

بالفعل لا يصح ان تكون مانعة من ذلك بل الذي يصلح عقلا
ونقلا العكس وقرر المقترح هو الدليل على وجه اخر وذلك
ان قال كما تعلق قدرته تعالى بمعنى ان كل ممكن يتأتى من
الصانع فعله فذلك لا بد ان يريد وجوده وانتفاؤه لعموم
تعلق الارادة فاذا كان الفعل معلوم الثبوت مثلا وجب
ان يكون مرادا واذا قصد الى سبب اياعته واقوعه غيره
كان ذلك تحقيقا لعدم نفوذ ارادته ونفوذ ارادة غيره
وهذا الذي معناه عند ابطال القول باليمين وانما عدل
المقترح عن التقرير الاول الى هذا التقرير لانه اراد به ان
يجعل الحجة برهانية لا الزامية لان التقرير الاول انما تم على
المعتزلة لقولهم ان افعال العباد الاختيارية غير مقدورة
له تعالى ولو كانوا يقولون بانها لم تزل مقدورة له تعالى
بمعنى تاتي ان يفعلها وان تعلق القدرة بالحادثة في شيء من
الافعال على كل حال من الاحوال حتى يرويه ما حكى عن امام
الحرمين وما حكى عن القاضي والاستاذ والله اعلم واما
الوجه الثاني وهو ترجيح المرجوح فهو ظاهر ص قالوا لم يزل
يقدر عليها بان يسلب القدرة الحادثة قلنا فقد لزم ان
لا نقدر عليها مع وجود القدرة الحادثة وايضا من اصلكم
وجوب مراعاة الاصلح فلا يمكن سلبها عنكم بعد التكليف
ش قالوا فكيف يتنبه او يعاقبه قد تقدم تقرير هذا الذي
اجابوا به وتقرير مرده اكل تقرير في شرح قولها وبهذا الدليل

بعينه اعني دليل التمايز المسئلة فانظر هناك **ص** قالوا فكيف
يتنبه او يعاقبه على غير فعله قلنا يفعل ما يشاء لا يستل
تما يفعل والثواب والعقاب غير متعلقين وانما الافعال
امارات شرعية عليها يخلق الله تعالى منها في كل مكان ما يدل
شرعا على ما اراد به في عقابه فكل ميسر لا يخلق له ولو شاء
ربك لجعل الناس امة واحدة نسالة سبحانه حسن الخاتمة
بفضله ش هذه شبهة من شبهات القدرية وتقريرها
ان قالوا لم يكن لقدرة العبد تاثير في فعله لما صح ان يثاب
عليه او يعاقب والتالي معلوم البطلان فالمقدم مثله ويان
الملازمة ان الفعل اذا لم يكن اثر القدرة العبد صار لافرق
بينه وبين ذاته وسائر ذوات العالم واعراضه بجامع ان
الجميع لا اثر له فكما انه لا يثاب ولا يعاقب على وجود الوان
ووجود ذاته ووجود سائر اجزاء العالم واعراضه لكونه لا
تاثير له في شيء من ذلك كذلك يلزم ان لا يعاقب على
شيء من اعماله لانه ايضا لا تاثير له في شيء منها اجاب
اهل السنة رضي الله عنهم بمنع الملازمة قولهم في بيانها
ان الفعل حينئذ يصير كاللون وغيره من لا تاثير للقدرة
الحادثة فيه اصلا قلنا هو كذلك عندنا من غير فرق وقولهم
فلزم ان لا يثاب عليه ولا يعاقب كالايثاب ولا يعاقب على
الالوان ونحوها قلنا لا ملازمة بين الثواب والعقاب وبين
كون سببه فعلا للمكلف كيف وقد علمتم من مذهب خصوصكم

ان الله تعالى ان يعاقب البري ويعطي الغامه للمذنب العاصي
بفعل ما يشاء والافعال الواقعة علي يد العبد امارات
وضمها السارخ علي السعادة ولو وضع غيرها من اللوان
والطعوم ونحوها امارات عليها كانت صالحة لذلك وليس
للثواب والعقاب علة عقلية تقتضيها وكل ما اطلق عليه
في الشرع انه سبب لها فان المراد بالسبب الامارة ووقع
التسامح بالتغير عنها بالسبب اذ لا مساحاة في الالفاظ
اللغوية اذ افهمت المراد منها في قالوا كيف يمدح او يذم العبد
علي غير ما فعل ويلزم ان يكون للعبادة حجة في الآخرة وقد
قال تعالى لئلا يكون للناس علي الله حجة بعد الرسل قلنا
من معني ما قبله اي وايضا فيبطل بمسيلة خلق الداعي
والعذر والحادثة ويعلمه العديم المحيط بكل شيء والحق
ان العبد في قلب مختار يحسن فيه رعي الامر علي
تقدير تسليم اهل التحسين والتقبيح العقلين اذ حجت
القدرية ايضا بان العبد لو لم يكن مخترع الافعال لما صح
ان يمدح او يذم علي فعل من الافعال وبيان الملازمة ما تقر
في العرف من بطلان مدح الانسان وذمه بما يفعله غيره
فاذا كانت الافعال انما صدرت من الله تعالى فقط صار
مدح العبيد وذمهم انما هو علي فعل الله جل وعلا والجواب
علي ما سبق انه لا ملازمة عقلية بين المدح والذم وبين
كون سببهما مخترعا للمدح او المذموم والاعتماد في الاحكام

العقلية

العقلية سيما بالنسبة اليه جل وعلا مجرد عرف لا ينضبط
امره من اول دليل علي تناهي القوم في العبادة وكون
الاوهام تملك عقولهم ولم يتركها ان شئ لم اسدها علي
ان لو سلمنا لهم الاعتماد في هذه المسئلة علي العرف لما
اقتضي ان سبب المدح او الذم لابه وان يكون فعلا للممدوح
او المذموم كيف وقد تقرر المدح بالجمال وحسن الخلق ونحو
ذلك مما لا كسب للممدوح فيه اصلا كما تقرر الذم بالمتداه
وتقرر مدح الجهادان وذمها كالثياب والابنية ونحوها
باعتبار ما انصفت به من الاوصاف مع انها لم تفعلها
ولم يشعر بها اصلا واذا كان معني المدح الشئ علي الشئ بما
انصف به من المحاسن حالا او مالا والذم من ذلك حسن
مدح من خلق الله سبحانه لهم بحسن فضله واحسانه امارات
تدل شرعا علي كمال حصول الكمالات الاخر ويدلهم والمحاسن
الجسمانية والروحانية التي هي ما لا عين رأت ولا اذن
سمعت ولا خطر علي قلب بشر كما يحسن ذم من انصف
باصدادهما ولا حول ولا قوة الا بالله احتجوا ايضا بان
العبد لو لم يكن هو المخترع لافعاله لكانت العصاة المعذنين
حجة علي الله تعالى في الآخرة وبيان الملازمة انهم يقولون
عند ما يومر بهم الي العذاب يا ربنا كيف تعذبنا علي شيء
خلقته فينا وسبق به علمك وارادتك منا ونحن لا قدرة
لنا علي ايجاد شيء مما امرتنا به او عدم شيء مما نهيتنا عنه

بل ذواتنا وافعالنا كلها ملكك ومخلوقك لا شريك لك
في شيء من ذلك فغن ومن امرت بهم الي النعيم سواكل منا
متعاد حكمك وقضائك جار علي وقوع علمك وقدرتك
وارادتك فابال اوليك ينعمون في الفرديس ومنزل النعيم
وتغن نتردد فيها لا يعدر علي وصفه من العذاب الاليم
في دركات الجحيم واجواب ان شار الغلط فيما توهموه من الحجة
انما جاهم مما اعتقدوه ان الثواب والعقاب معللات
بالاعمال وقد سبق انهما لا علة لهما وانما الاعمال امارات
والثواب والعقاب بحسن اختياره تعالى فضلا لا يسيل
عما يفعل وتغن المسؤولون ومما يبطل مذهب المعتزلة
انما فرأينه هو لازم لهم وان قالوا بان القدرة الحادثة
هي المؤثرة في الافعال الاختيارية وذلك لانهم وافقوا
علي انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والداعي للفعل
من الشهوة فيه وقوة تصميم الغرم عليه ونحو ذلك من
اسباب الفعل واذا كانت اسباب وجود الفعل كلها من
الله تعالى والفعل معها واجب لا يمكن تركه فصار اذا هذا
العبد الله تعالى هو الذي الحاه الي ذلك الفعل وهو
سجانه وتعالى مع ذلك عالم بما يفعل هذا العبد من طاعة
او معصية فكان للعاصي ان يحتج ايضا علي مذهبهم لوحتج
الحجة بمثل ما يحتج به علي مذهبنا برغمكم فيقول يارب
لم خلقت لي القدرة وانت تعلم اني اعصي بها ولم خلقت لي

الشهوة

الشهوة فيها بل ولم خلقتني اصلا اذا علمت اني لست مما
يصالح لطاعتك واذا خلقتني فلم لم تمنني صغيرا قبل ان يبلغ
من التكليف وان بلغتني سن التكليف فلم لم تجعلني مجتهدا
لا امير الارض من السما فذلك اسهل علي بكثير مما عرضتني
له من العذاب الذي لا يطاق واذا جعلتني عاقلا فلم كلفتني
اصلا وقد علمت ان التكليف لا يعيد في شيء بل من اعظم
المصائب علي وغير هذا مما ينشأ عن توهم ان فاسدة
والي هذا المعنى اشترت بقولي وايضا يبطل بمسيلة خلق
الداعي الي اخره اي يبطل بتعليل الثواب والعقاب بالاعمال
وان قلنا جلا ان القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها
بمسيلة خلق الداعي الي اخره ومسيلة العلم مع خلق الداعي
والقدرة هي التي خلقتها المعتزلة ولهذا قال بعض
اذكيائهم لولا مسيلة العلم لمت الدسة لنا واما قولي
والحق ان العبد مجبور في قالب مختار الي اخره فهذا جواب
اخر يحسن الثواب والعقاب علي مذهب اهل السنة
واقفنا المعتزلة علي قاعدة التحسين والتقبيح الغلبين
ورجوة ذلك انه سبحانه لما اجري عادته باعداد العبد بالارادة
والقدرة فالعبد ور علي وجه التوالي بحيث لا يحس انه
الكره علي الفعل او احي اليه ومما صمم العبد غرمة علي
صن سبحانه بخلقه وخلقت القدرة عليه طاعة كان ذلك
الفعل او معصية كما قال تعالى من كان يريد العاجلة الآية

وقال جل وعز ومن اراد الاخرق الآية ثم سبحانه انهما كلا
نمدهولاء وهولاء من عطاء ربك الآية قربت الامداد على
الارادة منهم اذا شاؤ ذلك الامداد هو المعبر عنه بالتوفيق
والخلاف فصار العبد بحسب الظاهر كانه يوجد لفعله
حتى الوهم والخيال لا يتكان في ذلك وقد ضل بهما كثير من
الخلق ولولا ان الله سبحانه ايد عقول اهل السنة حتى
اخرقوا بحسب التوهمات المظلمة وبرزوا الى شمس المعرفة
فادركوا بها الامر كيف كان هو لكانوا كغيرهم وان كان العبد
بحسب الظاهر كانه يوجد له وبهذا المعنى فسر بعضهم
الكسب فتعلق الثواب له والعقاب على فعله حسبان
شرعا وعرفا وعقلا ولما يحسن ان يدح ويذم على تلك
الافعال واما ان نظرا الى الباطن والى حقيقة الامر
لم يصح جعله فعله سببا لشيء اللهم الا ان يطلق عليه لفظ
السبب بمعنى الامارة الشرعية فصحيح وقد جاء القران
والسنة بملاحظة الافعال تارة نحو ادخلوا الجنة بما كنتم
تعملون ونحوه وتارة بلفظه نحو لا يثاب الجنة احد بعله ولعله
بملاحظة الامرين بما في نفس الامر والاختيار بحسب الظاهر
وعرف الخطاب وهو المراد من قوله فضع رعي الامر ويحتمل
ان يكون ذلك الاختلاف لملاحظة كونه اداة شرعية
وملاحظة نفي الدلالة عنه عقلية والله تعالى اعلم
واعلم ان لاهل السنة على المعتزلة التزامان كثيرة بطول

نتبعها

نتبعها وفيما ذكرنا من ذلك كفاية والله اعلم فصل
واذا عرفت استحالة تاثير القدرة الحادثة في محلها بطل
بذلك ايضا تاثيرها بواسطة مقدورها في غير محلها
كرمي الحجر والضرب بالسيف ونحو ذلك مما يوجد اداة
بواسطة حركة اليد مثلا وهو المسمى بالتولد عند القدرة
محمي هذه الامة مع ما فيه على مذهبهم من وجوده اثر
مؤثرين ووجود فعل من فاعل او فاعل من غير ارادة
ولا علم بالمفعول ونحو ذلك من الاستحالة المذكورة في
المطولات واتفق الجميع على عدم تولد السبع والركب
ونحوهما عن الاكل والشرب وشبههما وذلك مما يتصور ايضا
على القائلين بالتولد والله تعالى التوفيق هذا الذي
ذكر في اوصافه تعالى الي هنا كل ما يجب في حقه تعالى
واذا علم ما يجب علم ما يستحيل وهو ضد ذلك الواجب
ش من ذهب اهل الحق على ما سبق ان القدرة الحادثة
لا تاثير لها في شيء من الممكنات وهي تنقل بمقدورها
تعلقا من غير تاثير بل نسبته كنسبة العلم الذي يتعلق
بمعلومه ولا يؤثر فيه الا ان القدرة الحادثة لا تنقل
بمقدورها الا في محلها وما خرج عن محلها فلا نسبة بينه وبين
القدرة لا تاثير ولا غيره والمعتزلة قد سبق ان مذهبهم
ان العبد مخترع افعاله ووافقوا ان القدرة الحادثة لا تنقل
مباشرة الا بالمقدور الذي في محلها وزعموا ان السبب والسبب

بواسطة ايقاع السبب ولم يذكروا تولد في محل القدرة
عليه الحادثة الا العلم النظري فان النظر عندهم يولد في
محل القدرة عليه فحقيقة التولد عندهم الحاد حدث
بواسطة مقدور بالقدرة الحادثة وهذا المذهب انما اخذوا
من مذهب الفلاسفة في الاسباب الطبيعية فانهم زعموا
ان الطبيعة تؤثر في مفعولها ما لم يمنعها مانع وليست
عندهم كالعلل العقلية الموجبة الاحكام لدوائها اذا لم يحوز
ان يمنعها مانع فاخذ المعتزلة ذلك ولقبوه تولد او لم يتولد
حكم السبب الولد بمثابة العلة العقلية كجواز ان يمنع
التولد لما منع ثم غيروا العبارة كي لا ينظر باخذهم فقالوا هو
فعل فاعل السبب وهذا اذا حقق لم يكن له حاصل لان
الامر الواحد يمنع ان يكون ثابتا لمؤثرين فمن صدورة تأثير
السبب فيه امتناع تأثير القدرة فيه وقول القائل هو يؤثر
فيه بواسطة السبب يولد حاصل القول به الى انه فعل
سببه كما ان الباري عندهم فعل العبد وهو مخترع لفعله
ولم يكن فعله فعلا لله عز وجل الى انهم يمنون اضافته له
تعالى لزومهم في اصلهم قطع نسبة التباع اليه ومذهبهم
في التولد بلزومهم ما ضرر الله ومن نسبة فعلها اليه ولو
التولد فعل فاعل السبب قد نقل امام الحرمين في الشامل
اتفاق المعتزلة عليه وتكون الحق قال المقترح ولا يصح فقد
ذهب النظام منهم الى ان المتولدات مضافة الى الباري

سبحانه لا على معني انه فعلها ولكن بمعنى انه خلق الاجسام
على طبائع وخصايص يقتضي حدوث الحوادث النائية
عنها ولم يقل انها فعل لفاعل سببها وذهب حنظل
القرطبي الى ان ما يقع مباينا لمحل القدرة على قدر اختيار
السبب كالقطع والغصد والذبح وما لا يقع على قدر
اختيار السبب كالهوي عند الاندفاع ونحوه فليس من
فعله واختلفوا في وقت تعلق القدرة بالتولد فقال قوم
منهم لانزله مقدورا الى حين وقوع سببه فيجب ثبوته
فيقطع اثر القدرة فيه وقال اخرون انما يقطع كونه مقدورا
اذا وقع المتولد ووجد لا عند وقوع سببه فقط واختلفوا
في الالوان والمطعم هل يجوز ان تقع متولدة ام لا وذهب
تمامه ابن اشرس الى ان هذه المتولدات لا فاعل لها بلزومه
بطلان الدليل على اثبات الصانع وذهب معمر الى ان جميع
الاعراض واقعة بطبائع الاجسام الا الارادة والمتولدات
عندهم اربعة الاعتماد والمجاورة على شرايط معتبرة عندهم
والنظر المتولد للعلم والوهي المتولد للالام وقد اختلف ابن
هاشم واجنابي في ان المولد الاعتماد والحركة وذهب الحارثي
الى الثاني وذهب ابنه ابن هاشم الى الاول والاعتمادات
عندهم راجعة الى شدة الفضلات وقوة ارتباط الاعصاب
على الاعضاء وكل ذلك من مذاهب الطبيعيين الصالحين
المضلين ثم اختلف المعتزلة هل يجوز ان يكون في افعال

الباري تعالى تولد فصارت جماعة الى منفعه لعموم قادرينه
تعالى واستناع ان يتعلق بشي في محلها وانما يتعلق بما خرج
عن محلها ونسبتها الى جميع ما خرج عن محلها نسبة واحدة
وصار اخرون الى ان التولد معقول في افعاله تعالى كان
السبب المولد لما جاز وقوعه من الله عز وجل لم يخرج ان ينتفي
تأثيره في مسببه الامناع وليس صدوره من الصانع
مانعا والامناع في الشاهد فلزم ان يولد وهذا القول اقرب
الي قياس مذهبهم هذا احاصل مذهبهم في التولد واعلم
ان رد مذهبهم في التولد قد انقح في الفصل الذي قبل
هذا وهو ما قام من البرهان القطعي على اسناد الحوادث
كلها للباري جل وعلا وعزوانه لا تاثير لكل ما عداه جملة
وتفصيلا في شي منها واتى هذا المعنى اسرا في هذا الفصل
فقولنا واذا عرفت استحالة تاثير القدرة الحادثة التي اجرت
في اخر الكلام ثم انتهينا من هذا الفصل الى لوازم تلزمهم
ما يخص القول بالمتولد فمنها ان يلزم وجود اثر واحد عن
موتورين وهما القدرة الحادثة ومقدورها الذي هو السبب
المولد لانهم ادعوا ان الحادث واجب عند سببه المولد ومقدور
للفاعل بالقدرة الحادثة ايضا ومنها وجود الفعل بلا فاعل
او بدون ارادة وشعور بالفعل فان من رمي سهما واخترته
المسنية قبل وصول السهم الى الرمية مية ثم انتقل بها وصادف
حيافا انه يحصل به جرح ولا يزال ساريا الى ان يقضي الى الرق

ومثلا

ومثلا فهذا والا لام افعال للرمي وقدرت
عطائه ولا تريد في الفساد على نسبة قتل الى ميت مع
انتفاء صحوات الفعل منه وهي الحياة والارادة والقدرة
والعلم ولو كان وقوع الفعل من ميت لبطلت دلالة الفعل
على كون الفاعل حيا ثم وجود الفعل حال عدم الفاعل
يمنع ايضا الاستدلال بوجود الحادث على وجود الصانع
وان قالوا الفعل يدل على فاعله ولا يلزم منه وجود
الفاعل حاله وجود فعله فاجواب انه لا بد من اضافة
الفعل الى الفاعل ويمتنع صدوره مضافا اليه في
حالة امتناع كونه فاعلا ومما يلزمهم ان يكون الموت
المستعقب لالام متولد في فاعل الالام فانه نسبة تعاقب
الالام لمقتولية المتعاقبة الي فعله كنسبة تعقب الموت
له وهذا الزام لا يتأتى لهم دفعه ولم يتأتى للجواب ان
يفصل عنه الا بالتجاسر على اخراق اجماع الامة فنسبه
الموت الى فاعل الالام وقد اجتمعت الامة على ان الباري
تعالى هو الذي يحيي ويميت وهو قد نسب الامانة
الي غيره ويلزمه ان يكون قادرا على الاحياء على جملة
لانه صده والقدرة على الشئ عندهم قدرة على صده
احتجوا على التولد باننا نجد المسببات واقعة على حسب
الصدور والذات كما ان المقدور المباشر بالقدرة
الجازمة كذلك والجواب ان ارتباط شي بشي بحسب تجري

العادة وان اضطر لا يدل علي ان لاحدهما تاثير في الاخر
 فارتباط الاصل المقيس عليه والفرع مستويان عندنا
 في قدم الدلالة علي التأخير وايضا مما ينقص عليهم هذه
 الحججة انا نجد امورا واقعة علي حسب الدواعي والمقصود
 وقد ساعدونا علي عدم تولدها منها الشبع والري عند
 الاكل والشرب والسقم والبر والموت عند معظم
 المعتزلة والحرارة عند احتكاك جسم بجسم علي تحامل
 واعتماد وسقوط الرناد عند الاقتداح ومنهم المخاطب
 ومجل الجمل ويرجل الرجل عند الاقتداح والتجمل والتخون
 وبعضهم التزم التولد في الشبع والري والحرارة عند
 الاكل والشرب والاحتكاك وهو قول غير معتمد
 والمحصلين منهم والزعم هذا البعض ان يكون الاجسام متولدة
 مع انها ليست من جنس مقدور باجماع وذلك لان سقط
 النار عند الاقتداح يقع علي حسب الدواعي فاذا تولد
 لزم ان يتولد سائر الاجسام لتماثلها فان زعموا ان النار
 كانت كامنة في الجسم فتحركت وان المتولد حركه جسم لا وجود
 وجسم كان هذا هو سالا يرضي بقوله عاقل فان الحجر
 والرناد ليس فيهما قبل القدح شي وكذلك المرخ اذا نشر
 بالمستشار فلا نار فيه وعند حكمه تظهر النار وان اجابوا
 عن قولهم بعد التولد في تلك الامور التي الزعمها بانفسهم
 انما قالوا فيها بعدم التولد لعدم اظهارها قبلهم وكذلك

ان ثبت

ان ثبت عدم الاطراد فيما ادعيتهموه مولد اكال الرضي
 والحرج ورفع الثقل وشيله وغير ذلك وقع فيه
 النزاع اما الرمي فان الانسان يرمي فيصيب القرص
 تارة ولا سبب العرض اخري والحرج قد يقبض اليه
 السريان تارة وقد يندمل اخري ورفع الثقل وسيله
 قد يرتفع للشخص تارة ولا يرتفع اخري ومذهب المعتزلة
 في تحريك الاسيا الثقيلة ان تحريك الثقل يمتد ويسير
 بالاعتماد عليه ورفعه واذا اريد رفعه واقلاله اختلفوا
 فيه فذهب المتقدمون الي ان الاعتماد الذي يحركه يمتد
 ويسير به يرفع الي جهة التصعد وقال ابو هاشم وبنوه
 ليس ذلك بصحيح بل لابد من زيادة حركات علي الحركة
 التي تحرك بها في جهة اليمين واليسرة قال لان معتزنا
 في التولد ما يخيبه من جريان الامر علي حسب دواعينا
 وقصدنا ولا نشك اننا نجد من شخص قدرة علي تحريكه
 يمينه ويسيره ولا يقدر علي رفعه فلزم انما به بحركة ليس
 ما به يرفعه وقد اختلفوا ايضا اذ ارفعوا جماعة ثقبلا
 وكل واحد يستقل علي الانفراد بحمله فقال الكبي وعباد
 الصمري واتباعهما يحمل كل واحد من الاخر اما لم يحمله الاخر
 ولا يشتركان في حمل جزو وذهب غيرهم من المعتزلة وكلام
 جميعهم في المسيئين باطل اما اذا قلنا بالمذهب الحق
 وهو ابطال اصل التولد واسناد الممكنات كلها الي

الله تعالى فلا اشكال وان سلمناه جد لا فيطل مذهب
الاقدمين في المسئلة الاولى بما ذكر ابو هاشم فيها ويطل
ما ذهب اليه ابو هاشم بان فيها اجتماع المثلين كقول
له اذا ولد الرفع حركة واحدة في هذا التقيل استحالة
ان لا يتحرك اذ يلزم منه قيام حركة بجسم وهو ساكن
بحره وفي ذلك ابطال حقيقة الحركة اذ الحركة لا يبد
فيها من تغير واشعار فاشترطه زيادة حركة في
جهة التصعد على ما به يتحرك الى ساير الجهات اشترطه
لما يتحقق المشروط بدونه وذلك ينافي حقيقة الشرط
واما اختلافهم في المسئلة الثانية في الجماعة اذا اهل الثبوت
وكل واحد منهم يستعمل بحمله فقد قيل لعباد السمرك
القابل بالقول الاول فيها الجز الذي يختص به بعض كالمثلين
معني او مبهم وارتفاع الجز المبهم محال وهو ظاهر
وارتفاع الجز المعين محال اذ ليس بتعيين جزه باول
من جز والعرض ان هذا الكامل اذا كان بانفراده يستقل
بالكل بجميع الاجزاء فما وجه انفراده بخردون جز فقال
لا عرف وجه الاختصاص وهذه حجة نستان من التمسك
في اصل التولد بمحض التوهجات الفاسدة ثم قيل للاخرين
القائلين بالقول الثاني عين من فعل احد كالمثلين بولد
من الاحرام لان كان الاول لزم وقوع اثر واحد من
مؤثرين وهو محال وان كان الثاني بارتفاع الجسم قد حصل

بأحدهما

بأحدهما قلزم ان يكون الزايد لا فائدة له وباجملة فالخروج
عن الحق وتخليص الارهام والجيلات يودي الى انواع من الحيرة
والفساد لا حصر لها والله سبحانه الهادي من يشاء الى صراط
مستقيم **فصل** ويجوز في حقه تعالى ان يرى
بالابصار على ما يليق به جلا وعلا في جهة ولا في مقابلة
لقوله تعالى الى ربها ناظرة ولسوال موسى عليه السلام
لها اذ لو كانت مستحيلة ما جعل امرها ولا اجتماع السلق
الصالح قبل ظهور البدع على ابنها لهم الى الله تعالى
وطلبهم النظر الى وجه الكريم الحديث سترون ربكم ونحو
ذلك مما ورد والظاهر ان كثرت في سبي افادت القطع به
ذكرش لما فرغ من ذكر ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل
وهو مقابلة شرع في ذكر ما يجوز واعلم انه ليس المراد
من هذا القسم رجوع الجواز الى صفة من صفات ذاته
تعالى عن ذلك بل الى تعلقاتها بفعل من افعاله جل وعز
اذ يستحيل ان يتصف سبحانه وتعالى بصفة جائزة لما
عرفت من وجوب الوجود لذاته تعالى وجميع صفاته
ولو انصف تعالى بجائز لكان متصفا بالحوادث اذ الجائز
لا يكون الاحادثا او يتعالى سبحانه وتعالى عن ذلك واذا
عرفت هذا فمفني كون الروية جائزة في حقه تعالى انه
يجوز ان يتعلق قدرته تعالى بايجادها بخلافه فيخلقها لهم
على وفق مراده ويجوز ان لا يتعلقها تعالى لهم لا يستحيل

في حقه تعالى خلعها ولا يجب وقالت المعتزلة بل خلعه
تعالى لهذه الروية مستحيل لاحتج اهل السنة على الجواز
بالسمع والعقل اما السمع فنبه قوله تعالى وجه يومئذ
ناصرة الي ربها ناظرة وذلك لان النظر اذا تعدي بحرف
الي كان ظاهري في معنى الروية ومؤكد ان المعنى بهذا
النظر الروية اسناد هذا النظر الي الوجه الذي هو محل
العين الباصرة وحمل اخباري النظر في الآية على معنى
الانتظار وجعل الي اسما بمعنى النعمة مفرد الامضا
لما بعده ولا حرف جر والمعنى عنده منتظرة ثم وبها فالي
عنده مفعول ناظرة ورد بانه لو اريد بذلك لما خص
باسناد الي الوجه ولم يكن للتقييد بالطرف وهو يومئذ
معنى فان المؤمنين لم يزلوا في الدار الدنيا منتظرين نعمة
الله تعالى والاره سبحانه بل القادر في الدنيا كذلك
ومن الادلة السمعية سوال موسى عليه السلام للروية
اذ معلوم انه لا يجهل ما يستحيل في حقه تعالى والا كان
جاهلا بما ادركت استحالته خيالة المعتزلة فتعين انه
ما سال الا ما هو جائز اذ سوال ما يستحيل ممنوع والانبياء
معصومون من كل زلل علي ما ياتي بحقيقة ان شاء الله
ومن الادلة اجماع السلف الصالح علي الرغبة الي الله تعالى
انه يتمتع بالنظر الي وجهه الكريم وقد ورد ذلك في
بعض ادعية النبي صلى الله عليه وسلم ومنها حديث

سترون

سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا نقنا موقف
اولا نقضون في الروية ووجه التشبيه بالقمر كما اشار
اليه اخر الحديث من عدم نقض بعضهم ببعض وقت
الروية اما الجهة والجسمه ولو ازمها فمستحيلة في حقه
تعالى وباجملة فالمقصود تشبيه الروية بالروية فيما
ذكر لا المري بالمري وهذه الادلة ونحوها من ادلة
السمع وان كان كل واحد منها ظاهرا ليس بنص في كثرتها
وتواطئها علي معنى واحد يعيد القطع بالروية والجب
هذا المعنى استوف بقولي والظواهر اذا التفت الي اخره وقد
اشار الي هذا المعنى شرف الدين التليسان رحمه الله
مردا علي الامام الفخر في ميله الي عدم القطع بجواز الروية
لما لم يتضح له الدليل عليها والادلة السمعية مراها ليست
بنص فرد عليه بما سبق وهو ظاهري ان بعض تلك
الادلة علي افراد كسوال موسى عليه السلام للروية
يكاد ان يكون نصا في جواز الروية ويقرب منه حديث
ربكم فانه نص فيها وهو حديث مستفيض علقته الامة
بالقبول ولا يعارضه قوله تعالى لا تدركه الابصار
لان الادراك اخص لا شعاره بالاحاطة ولا شك انها
منفية مطلقا سلمنا انها الروية لكن المراد في الدنيا وهو
من باب الكل لا الكلية ولا قوله جل وعز لن ترني لان
المراد في الدنيا اذ هو المسؤل لموسى عليه السلام والاصل

في الجواب المطابقة ولهذا قال لن تراني ولم يقل لن اري
اوله يمكن رويته وقد يتانسى لذلك بما تقرر في المنطق
ان يقبض الوقتية يوجد فيها وقتها المعين ش هذا مما
استدل به المعتزلة من السمع علي استحالة الروية اما قوله
تعالى لا تذكره الابصار فقال ابن التماساني هذه الابصار
بتمسك بها المعتزلة تارة علي نفي وقوع الروية معارضة
لما تمسكنا به من الاي وتارة يتمسكون بها في امتناع الروية
الذي هو نفس مذهبهم وتوجيهها علي المقصد الاول ان
الروية ادراك البصر ولا شيء من ادراك البصر يتعلق به تعالى
بيح لا شيء من الروية يتعلق به جل وعلا ودليل الصغرى
ان الروية هي الادراك لانه لا يصح ثبوت الروية مع نفي
الادراك ودليل الكبرى عموم نفي الادراك في الآية عن كل
بصر لان الجمع المحاي بالالف واللام يقتضي الاستفراق
ويلزم من عمومته في الابصار عموم في الزمان فيلزم ان
لا يراه كافر ولا مؤمن في الدنيا ولا في الآخرة ولما توجهها
علي المقصد الثاني وهو امتناع الروية فلانه تعالى
ذكرها في معرض المدح بها فيكون نفي الادراك بالنسبة
اليه كما لا نشوته في حقه نقص والنقص علي الله تعالى
محال والجواب علي الآية متوجه احدهما اننا لانسلم ان
الادراك بمعنى الروية بل هو خاص وفي الحادث عبارة
عن ابصار الشيء مع ابصار جوابه واطرافه وهذا في

حق الله تعالى محال فيقتضي جملة علي مجازة وهو انه لا
يري روية احاطة كما اخبر عن نفسه انه لا يعلم علم احاطة
بقوله ولا يحيطون به علما ونفي الابصار الخاص لا يوجب
نفي اصل الابصار وهو الذي ندعيه وهذا تعرف ان
النصوص الدالة علي الروية يجب تعييدها بنفي الاحاطة
للتوفيق بين النصوص سلمنا ان الادراك لكن لانهم العموم
في الزمان بل المراد في الروية في الدنيا للجميع بين هذا
وبين ما افترضنا الروية في الآخرة او ندعي التخصيص في
الافراد وان المؤمنين خارجون من هذا العموم للدلالة
الواردة فيهم او نقول لفظ الابصار جمع جملا بالالف
واللام تعييد في الثبوت العموم فسلبه يفيد سلب العموم
لان النفي تابع لما اشعر اللفظ المنبت وذلك لا يفيد عموم
السلب لان سلمنا العموم لا ينافي ثبوت الحكم لبعض الافراد
فيتحقق نفي الحكم عن فرد من الافراد بخلاف عموم السلب
فانه يكذب بثبوت الحكم لفرد من الافراد ولهذا كذب الله
تعالى اليهود حيث قالوا ما اتزل علي بشر من شيء بقوله
قل من اتزل الكتاب حيث ادعوا عموم السلب والدلالة
للمعتزلة بالآية تتوقف علي تحقق الثاني دون الاول فان
الاشعرية لا يدعي انه يراه كل اهد وانما يراه المؤمنين
دون الكافرين ونقبض الموجبة الكلية التي سلبها الآية
هي السالبة الجزئية التي دلت عليها الآية لا السالبة

الكلية التي لم تدل عليها تخييد يقول بموجبها وهو انه لا يراه
جميع الابصار بل ابصار المؤمنين هكذا قرر الامام الفخر هذا
الجواب واليه اشترت بقولي او هو من باب الكل لا الكلية
اي السلب في الآية من باب السلب المعلق بالمجموع من حيث
هو مجموع الامن باب السلب المعلق بكل فرد هذا الجواب الاخير
اضعق الاجوبة ولهذا اخرته وقد اعترضه ابن التمسائي
بان قال لا نسلم ان هذه الآية لا تغني عموم السلب ولا نسلم
انها اذا دلت علي نفي العموم لا تدل علي عموم السلب بانه
لا ينافيه وقوله ان نقيض الكلية الموجبة الحرية السالبة
فلما سلم انه يلغي ذلك في تكذيبها لانه المحقق كل اذا
كذب بالسالبة الجزئية كان تكذيبها بالسالبة الكلية
بطريقه الاولى الذي يدل علي ان المراد به عموم السلب
قرينة المدح بذلك فانك اذا اردت الوصف بالاجتهاد
عن الابصار كان المدح بقولك لا يدركه بصريا البتة لا بقولك
يعجز الابصار لا يدركه فالاعتماد علي الجواب الثاني يعني للامام
الفخر وهو ان الادراك لخصوص الروية علي ما سبق تقريره
قلت واعتراض شرف الدين ظاهر وقد اجاب عنه بعض
المعاصرين من التمسائين في شرح له علي عقيدة ابن الحاجب
فقال اما قوله لا نسلم ان هذه الآية لا تغني عموم السلب فتح
لا يصح بشهادة علماء المعاني فانهم نصوا علي ان الجمع المنفي معرفة
او منكر لا يغني عموم النفي بدليل صدق قولنا لا يراه في الدار

اذ لم يقع

137
اذ لم يقع الرجال اذ كان فيها والعائيم رجل او رجلا وانما
قوله لا نسلم انها اذا دلت علي نفي العلم لا تدل علي عموم السلب
فانه ينافيه فتقول هب انه لا ينافيه فابن لا يقتضيه
ولو سلم فلا يترك الظاهر للمحتمل المرجوح واما قوله اذا
كذبت السالبة الخ فهذا مسلم بعد تكذيب السالبة الكلية
مسلم الجزئية لان الكلية اخص من الجزئية فاذا كذب
الاخص من النقيض كذب النقيض فان لم يقع دليل علي تكذيب
السالبة فلا يصح اخذها كلها بعد اخذ الموجبة كلية
والاادي الي نقايص الكلية وهو باطل واما قوله الذي
يدل الخ فتقول تلك القرينة حالية لا لفظية فلا يترك
مدلول اللفظ لاجلها سلمنا دلالة الصيغة علي العموم بهذه
القرينة لكن لا نسلم عمومها في الزمان لان صيغة العموم
مطلقة فيها تغني بالدنيا ونوعي التخصيص في الافراد
بقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الي ربها ناظرة وتقول
هب ان جميع الابصار لا تدركه لكن لم قلتم لا تدركه المبصرون
او ندعي التقييد في الادراك بالاحالة فاننا نراه علي ما هو عليه
من غير احاطة كما يعلم علي ما هو عليه من غير احاطة وتقول
هذه الآية وردت في معرض المدح في اقتداره علي منع
الروية بمن يشا وتعلمها لمن يشا وهو الاتي بالمدح انتي
قلت ولا يخفي عليك فساد هذا الرد وما احتوي عليه
من انواع الاحتلال فمنها حكاية عن علماء المعاني انهم نصوا

علي ان الجمع المنفي معرفة او منكرا لا يفيد عموم المنفي وانما يفيد
 نفي العموم وهذا الشيء لم ينص عليه احد منهم ولا من غيرهم
 اعني من كل من يقول بالعموم بل ينصوا على ضده في المنكرة
 وانه اذا كانت في سياق المنفي نعم ظاهرا مع غير الجنس
 ولا فرق في ذلك بل ان يكون المنكرة مفردة نحو لرجل او مثم
 نحو لرجلين او مجموعة نحو لرجال وهذا اما لا يختص
 فيه وانما اثر عدم في استغراق المفرد هل هو اشمل من استغراق
 المثنى والمجموع وهو الذي ينص عليه القرويين تعالى السكالي
 ام هو في الجمع على هذا السواء اليه ميل التفاضل في وجوبه
 ووجوبه في ذلك مشهورة في مطولة علي التميمي واما
 المعرف الذي تعلق به المنفي لم ينصوا على انه ليس بعام بل ظم
 كلامهم انه مع المنفي كالمجرد والترك الاستعمال على ذلك نحو لا يجب
 الظالمين لا يجب المعتدين فالظالمين من ولى ولا نصير
 ما على المحسنين من سبيل وفي الحديث ولا تعقلوا النساء
 ولا الصبيان ومثل ذلك كثير وتخرج سلب العموم في تعلق
 المنفي يدل على سلب العموم في تعلقه بكل قياس في اللغة
 مع ظهور الفارق لاحتمال استعماله الى مع اداة العموم للتحقيقة
 لا الاستغراق على انه قد استعمل لعموم السلب مع كل ايضا
 كثيرا ومنه والله لا يجب كل مختال فخور والله لا يجب كل كفار
 اثم ولا قطع كل خلاف مبین وقوله بدليل صدق قولنا لرجل
 في الدار اذا كان فيها رجل او رجلان استدلال فاسد

لان صدق

لان صدق هذا المثال بوجود رجل او رجلين انما هو بناء على
 ان استغراق المفرد اشمل من حيث انه يستغرق الواحد
 فافوقه واجمع العام انما يستغرق لحد الجمع التي كان يصلح
 لها قبل العموم لا الواحد والمثنى لانها ليسا من مدلول الجمع
 بل من وجههما عند من يقول به لهذا السبب خروج المرأة من عموم
 الرجل مثلا وبالعكس لانها منه هذا المعترض على ابن التماسي
 ان خروجها لاجل ان المنفي الداخل على الجمع المنكر من سلب
 العموم وهي غفلة عظيمة لا يرضى بمغالتها اصاغر صبيان
 الكعاب اذ يلزم على هذا صدق المنفي من قولنا لرجل
 في الدار وان وجد فيها الاف ام الف من الرجال عند عيبة
 رجل واحد منها لان القضية عنده جزئية سالبة فهو في قوة
 قولنا بعض الرجال ليس في الدار فيصدق بعينة رجل واحد
 في الدار لانه بعض الرجال وزيد ذلك الرجل الواحد لم يكن
 في الدار فيصدق اذ القضية وان وجد في الدار رجال الدنيا
 كلام سوا ذلك الرجل وقوله يقول هب انه لا ينافيه فايت
 ما يقتضيه يقول يقتضيه ما ذكر من الآية وروق في معرج
 المبح فحملها على خلاف العموم بخيل بلاغة الكلام وقوله ان
 تلك القرينة هالية فلا يترك مدلول اللفظ لاجل هذا الكلام
 يقتضي انحصار قرينة المجاز في القران اللغوية وفساد ظاهره
 عند المحققين وان كان في ذلك خلاف وقوله سلمنا دلالة
 الصيغة على العموم بهذه القرينة هذا التسليم منه بوجوب

انقطاعه وما ذكره بعده الخ كلام منصوب في غير محل وكأنه
لم يعرف من يخاطب هذا المخاطب له هو الامام شرف الدين
ابن التلمساني من ائمة اهل السنة وتحقيقهم رحمهم الله
تعالى ورضي عنه وخرج في بعض الاجوبة عن الآية التي
استدل بها علي نفي الروية كيف وهو قد صرح بها بما ارتضاه
من الاجوبة عنها كحل الادراك علي ما هو اخص من الروية
ونحوه فستان المتكلم معه ان يحاول تصحيح الجواب الذي
اعترضه ان قدر لا انه يسلم ذلك الاعتراض ثم يقول عنه جوبة
اخرى غير ما اعترضت توجب صرف الآية عن الاستدلال
بها علي نفي الروية لان ابن التلمساني يوافق علي ذلك بل
صرح به نعم لو كان الكلام مع المعتزلي المستدل بالآية علي
مذهبه الفاسد لحسن ان ينتقل معه من جواب يعترض
الي جواب اخر يسلم من الاعتراض لان مقصوده هو الاعتراض
تصحيح مذهبه والرفع عنه لاختصاصية ذلك الجواب الذي
يعترضه ومما تمسكت به المعتزلة قوله تعالى لن تراني ولن
تفيد التابيد بدليل قوله تعالى قل لن تتبعوني والمراة هنا
التابيد والمجاز والنقل علي خلاف الاصل فوجب ان يقال ان
موسي لن يري الله البته وكل من قال ان موسي لن يري الله
ال البته قال ان غيره لا يراه والجواب ان هذا يدل علي كونه
تعالى حائز الروية لانه لو كان ممتنع الروية لقال لا تقع رويي
اولن يكن اولن اري ونحو هذا الا تري ان من كان في ملكه حجر

فظنه

فظنه بعضهم طعاما فعال اعطني هذا الاكلة كان الجواب
الصحيح له ان هذا لا يוכל اما اذا كان طعاما يصح اكله
فحينئذ يصح ان يقول المجيب انك لن تأكله وهذا واضح الجواب
عن قولهم ان ان لن للتأيد ممنوع لقوله في اليهود ولن
يؤمنوه ابد او هم يمتنون في النار ثم ان الآية جواب لسؤال
موسي عليه السلام وهو انما سأل روية ناجزة في الدنيا
فالجواب يعود الي سلب رويته في الدنيا اذا الاصل في الجواب
المطابقة ولان الجواب وقع هنا بنقيض المسؤل وقد قيد
المسؤل بوقت معين فالاصل اي نقيضه يتقيد به
وهذا اقال اهل المنطق ان نقيض الوقية كقولنا نزيد
متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكناية يوجد فيه
ذلك الوقت بعينه فيقال في نقيض هذه القضية
نزيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام وقت الكتاب
والي هذا المعنى اشرف بقولي وقد يتأنس الخ ص واما
اثباتها بالدليل العقلي المشهور هو ان صحيح الروية الوجود
فضعيف لان الوجود عين الوجود فلا يصح علة شئ
تقدير الاستدلال بالوجود علي ما حرر ابن التلمساني ان
يقال الباري تعالى موجود وكل موجود يصح ان يري
شئ فالباري يصح ان يري ودليل الصغري ظم واما
الكبرى وهي ان كل موجود يصح ان يري فلان صحة الروية
موقوفة علي مصحح والافصح تعلتها بالمعدوم كالعلم

والروية تتعلق بالمختلفات بدليل تعلّقها بالجواهر والعرض
وهما مختلفان فالصحيح لرويتهما ان لا يخلو اما ان يكون
مادة الافتراق والالزام بتقليل الاحكام المتساوية بالنوع
بالعلل المختلفة وانه محال تعين ان يكون المصحح امر واقع
فيه الاشتراك وذلك المشترك لا يخلو ان يكون امر ثبوتيا
او عدميا الاجاز ان يكون امر عدميا والاصح مروية المدعى
وامتنع روية الوجود لان العدمي لا يصح ان يكون علة
للامر النبوي بعين ان يكون امر ثبوتيا والامر النبوي لا يخلو
اما ان يتعبد بالوجود او لا فان لم يتعبد بالوجود امتنع روية
الوجود وان يتعبد بالوجود لا يخلو ان يتعبد بكونه صفة
او موصوفا فلا جاز ان يتعبد باحدهما والا لما راي الاخر
فتعين انه انما يصح رويته كونه موجود والباري تعالى وجود
فصح ان يري قال الامام في العالم وهذا عندي ضعيف
لانه يقال الجوهر والعرض مخلوقان فصحت المخلوقية فهما
حكم مشترك بينهما فلا بد له من علة مشتركة والمشارك
اما الحدوث والوجود والحدوث باطل لما ذكرتموه بعين
الوجود فوجب كونه تعالى يصح ان يكون مخلوقا وكما ان هذا
باطل فكذا ما ذكرتموه وايضا انا نذكر باللس الطويل والعارض
وتدرك الحرارة والبرودة فضيحة المأموسة حكم مشترك
ونسوق الكلام الى اخره حتي يلزم صحة كونه تعالى ملموسا
والترامة مدفع ببديهة العقل والاول قوي فان اجيب

عنه بان صحة المخلوقية معطلة بالامكان والباري واجب
لزم مثله في صحة الروية والثاني ايضا قوي وجواب
الاسناد عنه بالفرق بين اللبس والروية لروية التأثير
والتأثير في الاول بخلاف الثاني ضعيف فان الاتصال
الثابت مع اللبس عادي لا عقلي فلم لا يجوز ان يتعلق هذا
الادراك به تعالى من غير اتصال ولا تكييف وامام الحرمين
قد التزم هذا وصح نعلق الادراكات الخمسة به تعالى
من غير ان يعارضها الاسباب المتعلقة بها عادة وينسب
هذا ايضا للشيخ الاسعري خلافا لما ذهب اليه عبد الله
ابن سعيد والقلاسي من منع نعلق باقي الادراكات
به تعالى وقد اقتصرا الامام في المعالم على هذين التقيضين
قال ابن التمساني وقد اورد عليها في الاربعين وغيره
اسئلة عديدة واكد ورودها بقوله وانا غير قادر على
الجواب عنها فاقدر علي اجاب عنها المكنة ان يتمسك
بهذه الطريقة وقد تصدي جماعة من الفضلاء الجواب عنها
وكان شيخنا تقي الدين يقول ان بعضها لا يمكن الجواب عنه
بما يشفي الغليل قال ابن التمساني ونحن نشير اليها علي
وجه الاختصار وننبه علي القوي منها والضعيف وبالله
التوفيق الاول منع ان الصحة حكم ثبوتي وجوابه ان الصحة
نقض لاصحة المحمول علي الممتنع والصحة امر ثبوتي لا استحالة
تقابل تعين الثاني سلمنا انه حكم ثبوتي لكن لا سلم توقعه

عليه مصحح وليس كل حكم مفترق في مصحح فان صحة كون
الشيء معلوما حكم ولا يفتقر الى مصحح بعم تعلقه الموجود
والمعدوم وحيث لم يتم اقتضي مصحح الثالث سلمنا توقفه
عليه مصحح لكن لا نسلم صحة التعليل اصلا فانه عند المتكلمين
مبني على ثبوت الحال والواسطة بين الوجود والعدم ولا
نسلم ثبوت الواسطة كيف والشيخ الاشعري امام المذهب
لا يقول بها وينفي التعليل العقلي وهذا السؤال لازم للشيخ
ولمن التزم معالته في نفي الحال ومن قال بها كالعقاصبي
امكنه الاستدلال بها فاجاب الشهورستاني عنه بان الشيخ
وان لم يقل بالاحوال فانه قابل بالوجوه والاعتبارات
العقلية فقد تصور العموم والخصوص ويرد عليه بان
وان قال بالاعتبارات العقلية فان لم يقل بالتعليل ومفهوم
فيها يطلبون من اقسام المشترك بين الجوهر والعرض
المريدين مبني على التزام احكام المثل العقلية وقلتم ان
الحدوث لا تكون علة لانه لا يعقل الاشتراك من العدم
والمعدوم السابق لا يجمع الوجود والعلة يجب مقارنتها
للمعول وصحة الروية امر يتوحي والامر العدمي لا يكون علة
للامر الوجودي ولا جزا منها وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يركب
جوهرية ولا عرضية لما يلزم منه من تعليل الحكم
المحدد النوع بعلمتين مختلفتين وقلتم ان الجوهر لا يصح ان يقال
روى لانه على صحة خاصة من كون اولون لما يلزم في ذلك

من التركيب

من التركيب في العلة العقلية الرابع سلمنا صحة التعليل
لكن لم قلتم ان صحة الروية من الاحكام العقلية وقولكم في
جوابه انه لو لم يتوقف على تصح بعم حكمه المعدوم والوجود
لانه يتوقف على مصحح وهو اعلم من العلة انه يكون شرطا
فان الحياة شرطا لقيام العلم والقدرة والارادة بالمحل
وليست علة لها وهو قوي الخامس سلمنا صحة تعليله
لكن لا نسلم ان صحة الروية حكم مشترك فان صحة كون
الجوهر مرئيا مخالفا لصحة كون السواد مرئيا ولو تساويا
لقامت احدهما مقام الاخرى والاضافة اثر في المخالفة
وجوابه ان الصحة انما هي صحة روية لا تختلف بما يضاف
اليه كما لا يختلف حقيقة العلم باختلاف متعلقاته السادس
سلمنا انه مشترك ولكن لا نسلم امتناع تعليل الاحكام
المتساوية بعلة مختلفة فان اللونية مشتركة ووجوهها
معلل بخصوصيات الالوان وجوابه ان الاحكام العقلية
كالعالية والقادرية لا يتميز باعتبار ذاتها وانما يتميز
باعتبار موجباتها من العلم والقدرة فلو علمنا العالمية
بحقيقة مخالفا العلم لزم قلب محمولها وذلك مخالفا
واما لزوم اللونية بخصوصيات الالوان فسلمنا والمنوع
كون الاخصى علة للاعم السابع سلمنا ان المشترك لا بد له
من علة مشتركة لكن لا نسلم ان الوجود مقول على الواجب
والممكن بالاشتراك بل بالاشتراك اللفظي والالكان جنسا

للواجب فتحتاج الى فصل ويلزم التركيب في ذات واجب الوجود
 جلي وعلا كلف ومذهب الاسعري انه مشترك بالاشراك
 اللغوي وان وجد كل شي هو عين ذاته وعلي هذا فلا يلزم
 من كون وجودنا علة لصحة رويتنا ان يكون وجود الباري
 تعالى علة لصحة رويته والجواب عسير علي مذهب الشيخ
 وجوابه علي الجملة التزام ان الوجود مزايدي علي ماهية الموجود
 وان كان لا يفارقها وانه مقول علي الموجودات بالاشراك
 المعنوي بدليل صحة انقسامه الي الواجب والممكن ومورد
 التقسيم لابد وان يكون مشتركا ولا يلزم ان يكون جنسا
 الا لو كان مشتركا ذاتيا وهو ممنوع بدليل توقف فهم الذات
 علي فهمه وهذا يتجه علي اختيار الامام في الوجود ولا يتجه
 علي راي من يقول الوجود نفس الموجود وان لم يكن تمام ماهيته
 كالتعاضدي وامام الحرمين التامل سلمنا ان مفهوم الوجود مشترك
 لكن لا نسلم ان لا مشترك سوي الموجود والحدوث وحصره
 مختص بالامكان او بالتركيب منه ومن غيره وهذا منع قوي
 والاعتماد علي عدم الوجدان لانقيد العلم ولا يمكن ابطال
 التعليل بالامكان او بالتركيب منه ومن غيره بان الامكان
 امري عديمي فان الخصم يقول ذلك في صحة الروية ولا يمنع
 تعليل العدمي بالعدمي قلت اجاب عنه بعض التمسائين
 في شرحه علي عقيدة ابن الحاجب بان قال يكفي المستدل
 بحته فلم يجد ثم ظهور وصف صالح للتعليل بعد ابطال ما حصر

من الاوصاف لا يوجب انقطاعه فتعين ابطاله ثم ابطال
 عليه الامكان مفردا بعدم صحة روية كل ممكن ومع غيره
 باستحالة التركيب في العلة العقلية قلت لا يخفى ضعفه
 فان قول المستدل بحته فلم يجد انما يحصل الظن فقط فيصح
 قوله في الامارات وما المطلوب منه النظر لا في البراهين
 وما المطلوب منه العلم كسبيلتنا هذه وانما يصح الاستدلال
 بالسيرة في مثل سبيلتنا اذا كان المحصر قطعيا لدول انه
 بين النفي والاثبات والابطال قطعيا لكونه من الضرورة
 او ما ينشئ اليه اليها وان ذلك وما ذكره مبني علي هذا
 الاساس الذي بان انه داعم علي ان هذا ابطاله عليه الامكان
 مفردا بعدم صحة روية كل ممكن فاسد لانا نقول المتمنع وقوع
 روية كل ممكن لاصحته ولا يلزم من صحة النفي وقوعه
 وبالمعلل بالامكان الثاني لا الاول وانه تعالى اعلم التاسع
 سلمنا ان لا مشترك سوي الحدوث والوجود لكن لا نسلم
 سقوط الحدوث عن درجة الاعتبار قوله لا يعقل الا بتركه
 من العدم قلنا لا نسلم بل الحدوث هو الموجود المقيد بمسبوقته
 العدم والمسبوقية امر مفارق للوجود وكيفية له الحقيقية
 ثابتة والالكانت حادثة ايضا ولزم التسلسل العاشر
 سلمنا ان الوجود علة مشتركة ولكن لم قلتم انه يقتضي
 ذلك مطلقا وما المانع من توقف انقضائه علي شرطه
 واستغما مانع والحكم متوقف علي ذلك الا ترى ان الحياة مصححة

لكثير من الاحكام كاللذة والالم وغير ذلك والباري تعالى
لا يصح وصفه بذلك وجوابه ان العلة القطعية لا يصح فيها
ذلك لا يقتضي حكم لذاتها فلا يصح وجودها بدونها كالعلم
والعالمية والحياة في جميع ما ذكره شرطاً لعللة الحادي عشر
ما المانع ان يكون الوجود عللة لصحة الروية بالنسبة اليها
والعلة انما تقتضي حكمها اذا وجدت في محلها فان صحة خلق
الجواهر معلل بمكانها بالنسبة الي الله تعالى لان الخلق انما
يصح منه ولا يصح بالنسبة اليها وجوابه العلة العقلية
لا تختلف حكمها عنها بحال وقد مرنا لا تؤثر وقدرة الباري
تعالى موثرة ونسبها الي سائر الممكنات نسبة واحدة
ولذلك قلنا ان الباري تعالى قادر على كل الممكنات وموجد
لها وليس للعبد قدرة على ايجاد ممكن البتة الثاني عشر
ان هذه الحجة تستقص بالوجهين اللذين ذكرهما الامام
الفخر وقد تقدم وزادت الهشمية سواء هو ان الروية
لو تعلقت بالوجود لما ادر كنا اختلاف الاشياء وجوابه ان اذا
شاهدنا شيئاً علمنا وجوده وتبعه العلم بتمييزه وقال ابو
هاشم الروية تتعلق بالاخص وتتبعه العلم بالوجود
الاعم قال وما ذكرنا ادخل في قضية العقل فان العلم
بالاخص يستلزم العلم بالاعم ولا ينعكس قلنا نحن لا ندعي
ان ذلك لازم للعقل الاعادة بل نقول ان علم ذلك في بعض
الاشياء هو قضية عادية وقول ابي هاشم ان الروية

تتعلق

تتعلق بالاخص ثم يتبعه العلم بالوجود كبقا يصح منه مع
زعمه ان اخص وصف الشيء حال نفسية وقوله كما ان
الحال لا موجود ولا معدومة فهي لا معلومة ولا مجهولة
وعلي بذاتها لا تعلم علي حبالها واذا لم تكن معلومة علي
حبالها فكيف تكون محسوسة وكل محسوس معلوم وتو
انما ننقل من ادراك الاخص الي ادراك الوجود الا اعم
لا نستقيم مع دعواهم ان الوجود عرضي يفارق فانهم يثبتوا
الماهية متغيرة في العدم بدون الوجود والعلم بالاخص
انما يستلزم العلم الذاتي او لازمه لا عرضي المفارق قلت
واقصر في المعقيدة علي احده هذه الاعتراضات وهو
السابع منها ص ومعتد من احدها من المبتدعة انها تستدعي
الجهة والمقابلة وهو باطل لان ذلك مفرغ على انبعاث
الاشعة فيحصل بالمرء وذلك لوصح لوجب ان لا يركب
الانسان الا قدر مدققة وهو باطل على الضرورة ثم
الاشعة عندهم اجرام مضيئة تتصل بتفصيل من العين
وتشلت بالمرء فيري بشرط ان يكون مقابلة الرأي بشرط
انما القرب والبعد المفرطين وانما تقع عندهم الروية
بالطرف بطرف تلك الاشعة المتصلة بالمرء ويسمونه قاعدة
الشعاع ويسمون المتصل منها بالناظر منبعث الشعاع وقالوا
ان قاعدته اذا لاق حياً مقبلاً لا تضر فيه كالمسرة
لم تثبت به بل تنعكس الي الرأي فيري نفسه قالوا وانما

يرد اهل الجفن القرب المفرط فلهذا انا ولو الا يصح ان يري جل
وعلا لا سخالة اتصال الاشعة به لانها انما تنصل بالاجسام
ولا سدا عايرها جهة تنبعث اليها والله اجل وعلا ليس بحرم
ولا في جهة واهل الحق رضي الله تعالى عنهم يقولون الادراك
معني تخلقه الله تعالى في المدرك فان خلق في جز من العين
سمي ابصارا وفي جز من القلب سمي علما وفي جز من الاذن
سمي سمعا وفي اللسان سمي ذوقا وفي كل لجسم سمي حسا
واختصاص خلقه بهذه الحال انما هو بحكم العادة وكذلك
اختصاص بعضها بان يكون المدرك في جهة وغير قريب جدا
ولا بعيد احدا انما هو بحكم العادة ويجوز ان تتحقق العادة
فيتعلق بما هو قريب او بعيد جدا بل ويرى ليس في جهة كما
جرت العادة بذلك في العلم قوله وذلك لوضوح لوجوب الي
اخره هذا من جملة ما رده عليهم القول بانبعث الاشعة
وهو انه لو كان الروية بانبعث الاشعة لزم ان لا يري الانسان
الا قدر حد قته ولا تسع حد قته من الاشعة اكثر منها لكنه
يري دفعه اكثر من دفعه كلها باضعاف مضاعفة فضلا عن
حد قته فدل على ان الروية ليست كما يزعمون من انبعث
الاشعة من قالوا انما ذلك لان اتصال الشعاع بالهوا وهو مضي
فلما كان على رويته ما قابله كالبلور المعين باشرافه
على رويته ما فيه قلنا فيلزم ان لا يري من الهوا الا قدر
حد قته وايضا فمخني نري والهوا مظلم ما نراه وهو مشرق

يعني

يعني انهم اجابوا عما الرموه من عدم روية الانسان اكثر من
حد قته بان منعوا الملازمة ومستندهم انه انما راي الكثير
لان اجزا الروي مضيئة فيتصل الشعاع بها وهي تنصل بالهوا
فتعني على الابصار كما ان البلور اذا اتصل الشعاع به وهو
جسم مضي متصل بما فيه فيرى ما فيه ورد عليهم بانه لو كان
كذلك لزم ان لا يري الكثير من السما وغيرها حيث يكون الهوا
مظلم بالليل مثلا وايضا فما باله راي من الروي نفسه اكثر من
حد قته مع ان الشعاع انما اتصل ببعضه من وبما يتقضى عليهم
عدم روية الجوهر الفرد مع اتصاله الشعاع به ولا يناله من
ذلك وحده الا ما يناله من غيره وروية الكبير مع البعد صغيرا
مع اتصال الشعاع والمقابلة جميعه شئ يعني انه مما يتقضى
عليهم ادعاهم وجوب روية ما اتصل به شعاع الجوهر الفرد
اذا كان في سمت الشعاع فانه لا مانع على زعمهم من اتصال
الشعاع به بدليل انها تنصل به عند اجتماعه مع غيره ولا يناله
من الشعاع عند الاتصال الا ما يناله عند الانفصال فكل من
يجب على قولهم ان يري عند الفرد مع انه لا يري وكذا
يتقضى مذهبهم بروية الكبير مع البعد صغيرا مع ان شرط
الروية على زعمهم موجود وهو اتصال الشعاع والمقابلة
جميعه من قالوا انما ذلك لان الشعاع نفاذ من زاوية حادة
لمثلث قاعدة المركب فقام خطا مستقيما بوسط القاعدة
على رويته قائمة ومعلوم انه اصغر مما يقوم عليها من ساير

الخطوط فزيادة ذلك البعد لغير منفعت من روية طرفي
المري قلنا فيلزم اذا انتقل المري الى مقدار تلك الزيادة
من البعد الا ترى والمشاهدة تكذب به شي يعني انه اجابوا
عن ما نفى عليهم من روية الكبير صغيرا بان قالوا لا نسلم
استواء نسبة اجزا الكبير مع البعد الى الراي حتي يلزم ان
يراه علي حاله كبيرا وذلك لان الجز الواقع في وسط المرء
اقرب الي الناظر من الجز الواقع في طرفه وبيانه انه اذا خرج
خطان شعاعيان متوهمان كسافي مثلث ونفرض ان
قاعدة هذا المثلث اي الخط الذي يقوم عليه ذلك الساقا
جسم المري البعيد فيكون هذا ان المساقان علي طرفيه
وخرج من نقطة العين خط اخر قسم ذلك المثلث نصفين
وقام بوسط تلك القاعدة فانه يحدث فيه راديات
قائمتان ويكون علي كل واحد من الخطين الواقعي علي
الطرفين وتري للزاوية الغاية وقد تبين في الهندسة
ان وتر الزاوية الغاية التي في المثلث اطول من كل واحد
من الخطين المحيط بها فاخطان الواقعان علي الطرفين اطول
من الخط الواقع علي وسط الجسم المري فتكون الاخر التي
وقع عليها الطرفان ابعد عن البصر من الاخر التي يقع عليها
الخط الاوسط فنسبة الاجزا اذا البست متساوية في القرب
والبعد فكذا اصح ان يري بعض الجسم دون بعض فتري
الكبير صغيرا وهذه صورة المثلث اجابهم اهل الحق

مريض الله عنهم بانه اذا كان البعد الحاصل بين المري
والناظر مائة ذراع مثلا والذي بين طرفيه رايد اعلي
المائة قدر ذراع فكان يجب الذي يري صغيرا الي مسافة
الطرفين وهي مائة ذراع وذراع ان لا يري البتة كالم يري
الطرفان الكائنان في تلك المسافة لكن المشاهدة تكذب
ذلك فبطل ما ذكره من وما ينفى عليهم من روية الاكوان
مع ان الاشعة لم تنصل بها قال المري ما اتصلت به اوقام
بما اتصلت به قلنا فيلزم ان تري الطعوم والرواح لقيامها
بما اتصلت به قالوا انما ذلك فيما يقبل الروية قلنا فاهو
البعيد يري دون لونه شي هذا مما ينفى عليهم قولهم بان
سبب الروية اتصال الاشعة بالمري وانه انما يري ما اتصل
به الشعاع وهذا قول الاقدمين منهم فقبل لهم الاكوان
وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والالوان
والاشعة اجسام والعرض يستحيل عليه مماسة الاجسام
فاجابوا بالرجوع عن قولهم الاول وقالوا المري ما اتصل به
الشعاع والاشعة لا تنصل بها لم فيلزم ان يري الطعوم
والرواح لانها قايمة بما اتصل به الشعاع فقالوا انما يقول
ما قام بها اتصل به الشعاع يري اذا كان مما يجز رويته
وهذا الذي اوردتم عندنا لا يجز رويته فقبل لهم فاجسم اذا
كان بعيدا يري ولا يري لونه انما يري علي من عظم ان قام بما
اتصل به الشعاع لا اتصال الشعاع به واللون قائم به وهو

مما يجوز ان يرى اتفاقا بيننا وبينكم ص وما يتقضى عليهم
 روية قرص الشمس مع عدم روية مادونها من الطير اذا
 في الجو وروية ش على البعد دون مادونها وايضا الانبعاث
 انما يكون عن اعتماد ابي جهة والسير ببطء يعني مما يتقضى
 قوله روية ما اتصل به الشعاع انا نروي قرص الشمس
 ولا نري الجوارح التي بيننا وبينها اذا اتعالت في الجو وترب
 في البرية النار من بعد ولا نري ما بيننا وبينها مع ان الشعاع
 لم يتصل بقرص الشمس ولا بالنار الا بعد ان اتصل بالاجسام
 التي بيننا وبينها فهذا كله يدل على بطلان انبعاث الاشعة
 وان اتصل لها سبب الروية وايضا مما يبطل انبعاث الاشعة
 في الروية ان انبعاثها لا يكون الا باعتماد عليها والراي
 لا يحسن في عينه اعتمادا فان قالوا حركة الاجفان توجب
 خروجها خلفها فادني اعتمادا يخرجها قبل الراي يرى ولا
 يحرك شيئا من عينيه ولو سلم ذلك من جهة الاعتماد بحسب
 ان السير منقصر في الجهات الست فاذا حصر الاعتماد في جهة
 منها لزم الاشعة ان لا يخرجها فلا يري سوي في الجهة واحدة
 لكن نري دفعه لما في الجهات الست فبطل ما يتخلو ص ثم
 لزم المقابلة تبطل بروية الانسان نفسه في المرأة والمسا
 قالوا لم تثبت الاشعة فيها لعدم التضرر فانعكس الي
 الراي قلنا فيلزم ان لا يري المرأة والمسا قالوا لم تثبت الاشعة
 فيها لعدم فانعكست الي الراي قلنا فيلزم ان لا يري المرأة

والما لعدم قاعدة الاشعة فيها قالوا انما يري صورة منطبعة
 لا نفسية قلنا فيلزم الاتبع ببعده ش يعني انه انما يبطل
 اشتراط المقابلة في الروية روية الانسان نفسه في المرأة
 والمسا محال ان يكون مقابلا لنفسه اجابوا بان اشتراط ان
 يكون المرئي مقابلا او في حكم المقابل والراي في هذه
 الصورة في حكم المقابل قالوا لان الشعاع انما لا قاسما
 مقبلا لم يثبت به فانعكس الي الناظر فري نفسه ورد
 عليهم بانه يلزم على ما ذكره الا يري المرأة والا لما اذ قاعدة
 الشعاع باعتبارها ص ادراك المرئي لم يتحقق اذ لا تثبت
 لها في عدم التضرر كما زعموا فيلزم على قولهم ان يري
 نفسه ولا يري المرأة ولا المسا وهو خلاف لنفس اجاب الحكماء
 على الالتزام باعتبار اشتراط المقابلة بان قالوا لا يثبت ان
 المرئي في المرأة والمسا لم يقابل الراي وتوهمكم ذلك انما جازم
 اعتمادكم ان المرئي فيهما نفس الراي ونحن نقول ان المرئي
 انما هي صورة منطبعة فيهما موافقة لصورة الراي اجابوا
 اهل الحق بانه لو كان المرئي صورة منطبعة في جسم المرأة
 والمسا لزم ان لا يبعد تلك الصورة ببعده الراي منها ولا يفرق
 بقرية ضرورة قيام تلك الصورة بسطح المرأة والمسا فوجب
 ان تثبت ببنائها يداف لك على ان المرئي نفس الراي لا شيء
 ينطبع في المرأة والمسا وكذلك يلزم ان لا يتحرك بحركة وهو
 ظ ص وما يلزم على اشتراط المقابلة انه لا يري الراي

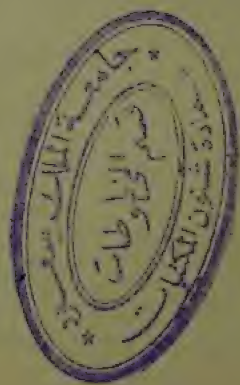
الا قدر ذاته اذ لا يقابل اكبر منها قالوا السماع ايمان على
ذلك قلنا قد تقدم جوابه ش يعني مما يرد عليهم في اشتراطهم
المقابلته يلزمهم الا يرى الراي من الاجسام ما هو اكبر
من جسمه لانه لا يقابل اكبر منه فان قالوا الهوي المضي
الذي بينه وبين ذلك الجسم الاكبر مقابل لذلك الجسم
الاكبر فاعان علي رويته قلنا فيلزم ان ما قابل من الهوي
ذلك الجسم العظيم يكون مقابلا للراي اي ليعين بعد رويته
علي رويته ما قابل وهو محال وقد تقدم مثل هذا
عن ذكر جوابهم عما الزموه من عدم روية الانسان
اكبر من حد قته ص ولو سلم ذلك كله فروية الله تعالى
لكل موجود ولا بينه ولا شعاع وليس في جهة ولا مقابلة
لهدم ما اصلوه وايضا فثبت من روية النبي صلى الله
عليه وسلم الجنة من موضعه مع غاية البعد وكثافة
الحجب يبطل ما تميلوه من الاستعانة والموانع ش لاشك
ان مما يجب له سبحانه وتعالى كونه بصيرا يتعلق بصر
بكل موجود كما سبق ومعلوم استحالة بنيه الحديقة
التي فعلوها شرط في الروية وكذا يستحيل ابتعاث
الاستعانة من ذاته العلوية لانهما الجسمان لا تفصل الا من
الاجسام وكذا يستحيل ان يقابل شي لا استحالة الجهة
عليه فبطل هذا كل ما اصلوه في الروية من اشتراط
بنية الحديقة المخصوصة وابتعاث الاستعانة وما يبطل

ايضا

ايضا قولهم روية النبي صلى الله عليه وسلم الجنة من موضعه
مع غاية بعدها وكثافة الحجب التي بينه وبينها فلو كانت
الروية بابتعاث الاستعانة لما وصلوه من هذا البعد العظيم
وايضا فالحجب الكثيفة تردها لاسيما وهم قد قدروا
ان من الموانع القرب والبعد المفرطين ووجوب حجاب
كثيف بين الراي والمري ص فاذا انظر هذا فالبصر عند
اهل الحق عبارة عن معني يقوم بمحل ما يتعلق بالمرئيات
ويتعدد في حقتنا بحسب تعددها وما لم يرمز الموجودات
فالموانع قامت بالمحل علي حسبها وهل قام في العمانع
واحد يضاد جميع الادراكات او موانع فتعدد بتعدد
ما فات رويته من الموجودات ففيه تردد وقوله عبارة
عن معني يعني لا عن ابتعاث الاستعانة كما يقول المعتزلة
وقوله يقوم بمحل ما يعني لانه يشترط بنية الحديقة كما
يقول المعتزلة فلو خلقه الله سبحانه او في اي محل شا
من الجسم يصح لان ذلك المعني انما يقوم بجوهر فرد ولا اثر
للجوهر المحيط به فانه انما يقبل ما يقوم به من المعاني
لنفسه وصفة النفس لا يتوقف علي شرط ولا يصح ان
يكون لها طئة الجوهر شرط في قيامه به اذ الشرط لا بد ان
يوجد في محل المشروط والا لزم وجود المشروط مع انتفا
شرطه قوله ويتعدد في حقتنا بحسب تعددها يعني ان
بصرنا يتعدد بحسب تعدد متعلقه كما سبق ذلك في علمنا

وانه يتعدد في حقنا بتعدد المعلوم قوله ومالم يرمز الموجودات
 فلما نرى يعني كما يجوز ان يدرك اذا لم يتم بالمثل ادراك متعلق
 به لزم ان يقوم بالمثل معني بضاد ادراكه وهو المعبر عنه
 في اصلاح الموجد في بالمانع وهو ما خوذ من القاعدة التي
 سبق بيانها وهي ان للغايل للشي لا يخلو عنه او عن ضده
 او مثله وتتعدد تلك الموانع بحسب تعدد تلك الموجودات
 التي لم ترمز ولا يلزم من تعدد الادراكات وتعدد موانعها
 قيام ما لا يتناهى عدده بالعين لان ادراك البصر لما يتعلق
 بالموجودات والموجودات متناهية وانكرت المعتزلة ان يقوم
 بالعين هذا المعنى الذي سميناها مانعا وعلق المعنى على انتفاض
 البينة الا بالهديل العلاف فانه اعترف بالمانع على الوجه
 الذي يقوله غير انه يجوز عر والمثل عنه وعن الادراك وذلك
 باطل قوله وهل قام في المعنى مانع واحد الخ يعني انه مما
 اضطررت فيه ايتمنا ان المعنى هل هو معني واحد بضاد
 جميع احاد الابصار كما يضاد التوف احاد جميع العلوم والارادات
 او هو اجتماع موانع كثيرة بعدد مافات من احاد الابصار
 والا اول راي القاضي والاستاذ والثاني هو التحقيق ص
 ومن الجائز ان في حقه تعالى خلق العباد وخلق اعمالهم
 وخلق الثواب والعقاب عليهما ولا يجب عليه شي من ذلك
 ولا مراعات صلاح ولا اصلاح والاوجب ان لا يكون تكليف
 ولا محنة دينية ولا اخروية والافعال كلها احزها وشرها

نفقها



نفقها وضرها مستوية في الدلالة على باهر قدرته جل وعلا
 وسعة علمه ونفوذ ارادته لا يتطرق لذاته العلية من ذلك
 كمال ولا نقص كان الله تعالى ولا شيء معه وهو الان على
 ما كان عليه فاكرم الله سبحانه من شأما لا يكلف من انواع النعم
 بمجرد فضله لا الميل اليه او قضا حق وجب له عليه وعدل
 فيمن شأما لا يطاق وصغره من اصناف المحبم لا لا شغافه
 ولا الضرر ناله من قبله ش مما يجب على كل مكلف ان يقتضيه
 ان افعال الله سبحانه ذواتا كانت او اعرضا كان فيها صلاح
 للعباد او لم يكن لا يجب عليه منها شي هذا مذهب اهل
 الحق وخالفهم المعتزلة فارجح مراعاة الاصلح واوجبوا
 اللطف وهو خلق الشيء الذي يوجب له المكلف ترجيح جانب
 الطاعة من غير ان ينتهي الى حد الاجا ووجبوا كمال عقل
 من اراد تكليفه وازاحة المصل عنه التي يمنع من ادا ما كلف
 به حتي انه لو اخرج بذلك لكانت له خفومة له ومطالبة
 بحقوق تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولعد صدق
 فيهم قوله صلى الله عليه وسلم القدرة خصما الله في
 القدر ثم دليل فساد مذهبهم ودليل صحة ما يقول اهل الحق
 المعقول والمنقول اما المعقول فلانه سبحانه فاعل بالاختيار
 لا بالاجباب والطبيعة وقد سبق برهان ذلك فلو وجب
 عليه فعل لما كان مختارا فيه اذ المختار هو الذي يتاتي منه
 الفعل والقول ولان الموجب في حقه ان كان قد يالزم الفعل

وقد سبق وجوب الحدوث لما سواه وان كان حادثا لزم انصافه
ذاته تعالى بالحدوث وقد سبق استحالة ما عليه فهو سبحانه
لا يتجدد له بفعل من الافعال كمال ولا يتركه نقص بل هو الكامل
بذاته وصفاته في ازله وفيما لا يزال وانما الافعال والتأخر
على معرفة وجوده وصفته على حسب ما هو معتررا في
هذه المعنى اشترت بقولي والافعال كلها خيرها وشرها
الي اخرها وايضا لو وجب عليه صلاح العبد لما كلفه ملائمة
من تعريضه للمعصية فان قيل كلفه كسبه قلنا هو قادر
ان يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف ولو وجب عليه الاصلح
لما وجدت محنة دينية ولا اخروية وما احسن مناظره
وقعت بين الشيخ الاسعدي والجبالي في مسألة مراعاة
الصلاح فقال الشيخ الجبالي ما نقول في ثلاثة اشخاص مات
احدهم قبل البلوغ والاخر مات بعد البلوغ كافر والاخر مات
بعده مومنا فقال الجبالي اما الصغير ففي الجنة واما الكافر
الكبير ففي النار واما الكبير المومن ففي الدرجة العلي قال له
الشيخ ما بال الصغير قصر فيه عن درجة الكبير المومن فقال
الجبالي لا يعمل قدر عمله فقال الشيخ من جهة علي مذهبكم
ان يكون يارب كان الاصلح في حق ان يكون ايقنتي جياحتي
اصل بعلمي الدرجة العليا فقال الجبالي جوابه ان يقول
الله تعالى له علمت انك لو بقيت الي سن التكليف فلكرت
فتخلد في النار فالاصح في حقك موتك صغيرا فقلت بك

سلامتك

191
سلامتك به من الخلود في النار التي هي من اعظم غنمة
فكيف وقد زدتك على ذلك ما لا يكيف من نعيم الجنة فقال
له الشيخ فاذا تقوم الثالث الذي مات كبير كافر بل وكل
كافر من درجات لظي فيقول يارب كنا نرضي منك يا دني
مترتبة هذا الصبي فما لنا لم تمتنا صغارا قبل التكليف
وقد علمت منا الكفر بعده كما فعلت بهذا الصبي بهت الجبالي
ولم يقدر ان يجيب بكلمة فقال له الشيخ رضي الله عنه
وقف حمار الشيخ في العقبة ثم قاله من فضل
واما المنقول فنقوله تعالى لا يسئل عما يفعل وهم يسألون
وقوله تعالى ولرسا ربك جعل الناس امة واحدة ونحو
ذلك مما هو كبير قوله ثم سبحانه من سألني اخوه بشير
الي ان الاعمال ليست علة عقلية لاستحقاق ثواب ولا
عقاب لما عرفت من وجوب استواء الافعال كلها بالنسبة
اليه تعالى وما اثبت عليه منها او عوقب فهو بحسن فضله
تعالى او عدله وانما الافعال علامات مخلوقة لله تعالى
بين الشريع ما اختار الله سبحانه ان تدل عليه من غير
ان يكون بينهما ربط عقلي وتسميته الثواب والعقاب
جزا لانما في صورة اجر السبق ما يدل عليه شرعا وقد ورد
انه سبحانه وتعالى يخلق لفضله النار قوماء بعد بهم بها
ولفضله الجنة قوماء ينعم بهم بها من غير ان يسبق عمل للفرعيتين
ص وكلا النوعين دال على سعة ملكه وانقياد جميع المملكات

لارادته وعدم تعاضبها علي قدرته كل منها واقع علي ما ينبغي
من حرمة علي وفق علمه وارادته من غير ان يتعد ذلك
بذلك كما ان نقص الاحلال ولا مالا فالوجوب اذا او الظلم عليه
تقالي محال ان اذا الوجوب يستدعي تقالي بعض الممكنات
والظلم يستدعي التصرف علي خلاف ما ينبغي ش مراده كلا
النوعين الثواب والعقاب اي اذا انظرت الي الثواب وما
احتوت عليه الجنة من دقايق النعيم الخارقة للعوايد
التي لم تخضع قط علي بال والي مثلها من دقايق العذاب
وما احتوت عليه جهنم من انواع العذاب التي لا تكيف كل
ذلك لا يوجب له سبحانه تجدد كمال لذاته ولا لصفة من
صفاته حتي يجب ذلك عليه بل كل كمال يليق به فلم يزل
متصفا به في الازل ولا يزال ولا يوجب له فعل او تركه نقضا
حتى يستحيل عليه واما فايدتها بالنسبة اليها فهي مستوية
في دلالتهما لنا علي وجوده تقالي ووجوده صفاته العلية
وسعة جلالة وعظيم جماله بل لم يزدنا وقوع النوعين وظل
الاخذاد الاقوة علم بعظيم اختياره وسعة ملكه وانه
ليس مجبور اعلي فعل من الافعال ص واستحال ان يكون
فعله لغرض لانه لو كان له غرض في الفعل لاجبه عليه
والا لم يكن له علة فيكون معزورا كيف ويربك يخلق ما يشاء
ويختار وايضا فالغرض اما قديم فيلزم قدم الفعل وقدم
برهان حدوته او حادث فيفتقر الي غرض ثم كذلك وتسلسل

فيؤدي

فيؤدي الي حوادث الاول لها وقد مر بها وانها وايضا
فالفرض اما مصلحة تعود اليه او الي فعله فالاول محال
لاستلزامه انصاف ذاته العلية بالحوادث والتالي محال
لعدم وجوب مراعات المصالح والاصحح ولانه قادر علي
ايصال تلك المصلحة الي العبد مثلا بغير واسطة ولانه
يلزم فيه تعليل الشئ بنفسه او التسلسل لنقل الكلام
الي تلك المصلحة نفسها ش يعني انك اذا عرفت استواء
الافعال بالنسبة اليه تقالي وانه مختار في جميعها لا يجب
عليه منها شئ لزم ان لا يكون له تقالي غرض في شئ منها
اي لا علة لشئ من الافعال مشتملة علي حكمه تبعثه الي
اجادة ذلك الفعل او اعدامه بل هو جلي وعلا مختار في كلا
الامرين واستدل في العقيدة علي هذا المطلب باوجه
الاول انه لو كان له غرض في فعل من الافعال لكان ذلك
الفعل واجبا عليه لا يتاتي له تركه وبيان الملازمة ان معنى
الفرض ان يشتمل الفعل علي حكمه تبعثه عقلا علي اجادة
بحيث يلزم نقضه لو لم يفعل معنى الفرض فيكون موجبا للفعل
والا لم يكن له غرض له علة فيه فتقوي والا لم يكن علة له بيان
الملازمة واما فتوي فيكون معزورا فهو بيان للثانية وهي
قولنا لكنه لا يكون الفعل واجبا عليه لما يلزم عليه من قهره
وعدم اختياره ان ذا المختار هو الذي يتاتي منه الفعل والترك
والغرض ان هذا الفعل فيه غرض لا يتاتي معه تركه وقد علمنا

فيما سبق وجوب كونه حل وعلا مختاراً فبطل اذا ان يكون في فعل
من افعاله غرض يجعل علي الفعل قال تعالى وربك يخلق ما يشاء
ويختار الثاني ان الغرض اما ان يكون قد يوجب قدم الفعل
والا كان الباري حل وعلا ناقصا لغوات عرضه او هادياً فيحتاج
هذا الغرض الي غرض من حوادث اذ هم من جملة الافعال الحادثة
ويلزم التسلسل وحوادث الاول لها وقدم الفعل باطل بالاعتراف
من برهان حدوث العالم والتسلسل وهو اثبات حوادث
الاول لها باطل وقد سبق برهانه الثالث الغرض اما المصلحة
في الفعل بقوله تعالى او مصلحة بقوله الي خلقه والاول
باطل لانه يوجب انصاف ذاته بالحوادث وقد مر بطلانه ووجب
ايضا ان يكون ناقصاً في ذاته وانما اكمل بافعاله والثاني باطل
لما عرفت من عدم وجوب مراعات الصلاح والاصح عليه تعالى
ولان غرض العبد انما هو حصول لذات له او دفع ألم وانه سبحانه
قادر علي ايصال ذلك له بغير واسطة فعل وايضا نقل الكلام
الي هذه المصلحة فنقول ما الموجب لخلقها ووجودها بواسطة
الفعل فان قيل لذات كونها مصلحة لزم تعليل الشيء بنفسه
لانها جازت غرض نفسها وان قيل الغرض نريد عليه ما نقل الكلام
الي ذلك الغرض ولزم التسلسل وكما غرضت وجوب في الغرض
في افعاله تعالى كذلك يجب في احكامه وما يذكره فقهاء اهل
السنة علي الاحكام انما هو بالجعل الشرعي ورعية تقض لا
لا بالحكم العقلي واجابة الاحكام ولهذا اعترض علي ابن الحاج قوله

في اصوله

في اصوله في باب القياس عند ما نعرض لذكر شروط الصلة
ومنها ان يكون بمعنى الباعث ويزول بان مراده الباعث للممكن
علي الاستئصال لا الباعث له تعالى علي الحكم والحق انما هو ذلك
عبارة موهمة فيجب تجنبها وكذا ما يؤخذ في الكتاب والسنة
من فعل الله تعالى موهم التعليل بالاعراض لقوله تعالى
وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانه يجب تاويله فيجعل
اللام في قوله تعالى ليعبدون لام الصيرورة مثلها قوله
تعالى فالتقطه ال فرعون ليكون له عدوا وخزناً وهي من
الاستفارة التبعية لا ما تقر في فن البيان صي قالوا اذ لم يكن
غرض والفعل سبقه قلنا السفة عرفاً ما فعل مع الجمل بالحق
او ترجيح اللذة بالحاضرة حتي يفعل السفة ما فيه ضرورة
او صفة وهو لا يشعر واني هذا من فعل المتعالي عن تحدد
كمال او نقصان الشيء الذي لا يغرب عن علمه شيء علي الاطلاق
في سر وعلان شيء هذه شبهة من جهة المعتزلة العايلين
بثبوت الاعراض الموجبة للافعال والاحكام وتقرر بها ان
قالوا لو كان الفعل او الحكم وقع بغير غرض للزم السفة والعبث
من صدر منه لكنه تعالى حكيم فيستحيل عليه تعالى العبث
والسفة فيستحيل ان يفعل او يحكم لا لغرض والجواب منع الملازمة
وذلك ان السفة في العرف عبارة عن الجهل بالصلاح وخفة العقل
حتي ان السفة ليفعل ما يضر به او يهلكه حالاً او مالا وهو
لا يشعر او يشعر لكن جهله وخفة عقله يرجح المرجح من قضا

لذه هالكة لا بقاها مثالا على عقوبات عظيمة دائمة واما العيب
فيطلق في العرف على فعل الشيء مع الذهول او عدم القصد
وهذا اظهر للزوم بينه وبين نفي الفرض لانا نقول ابيه تعالى
لا غرض له في الفعل مع ان افعاله كلها جارية على وقع علمه
وارادته لا يلحقه ضرر من قبلها ولا يتجدد له كمال بفعلها
بل هو الغني في ذاته وصفاته ازلا وفيه الايزال ثم الحكمة المنسوبة
اليه تعالى عبارة عن علمه بالاشياء وقدرته على احكامها
واعلمنا ان نفي تقضي العلم والقدر وهما واجبان له تعالى
لا فعل الشيء لفرض كازعمته المعتزلة واذا فهمت هذا فب
افعاله فافهم مثله في احكامه فانها ايضا جارية في وقوع علمه
لا يتطرق من قبلها نقص كيف ما وجهها على عبده وان فسر
المعتزلة السفة والعيب بنفي الفرض مسلما للضرورة ومنعنا
الاستثنائية وقضاري الامرانما منع على هذا التعديل اطلاق
هذين اللفظين بالنسبة اليه تعالى لانهما معنيان يستحيل في
حقه وهو ما ذكرنا انهما لا يدلان عليه عرفا لا لما ذكره من دلالتها
على نفي الفرض ص واذا عرفت بما ذكر عدم رجحان بعض الافعال
على بعض بالنسبة اليه تعالى عرفت جهالة من استور على العيب
وراي ان العقل يتوصل دون شرع الي ادراك الحسن والقبح
عنده جل وعلا على انه لو سلم عدم ذلك جل لا لم يحزم العقل
بشي من ذلك المعارض اوجه من النظر في ذلك متضادة فاذا
لم يعرف وجوب الايمان ولا تحريم الكفران الا بعد مجي الشرع ش

لما حقق

لما حقق ان مذهب اهل السنة ان الافعال كلها مستندة
الي الله تعالى ابتداء من غير واسطة لانا نرى لغيره في شيء منها
لزم ان الافعال كلها مستوية لا يتصف بعضها بالحسن من حيث
ذاته او صفته فلا مجال للعقل اذا نفي ادراك حكم شرعي لها
اذا لا سبب على ما عرفت فليس الحسن شرعا عند اهل الحق الا
ما قبل فيه افعاله وليس القبح شرعا الا المقول فيه لا تفعلوا
وتخصيص كل واحد منهما بما يختص به من الافعال لاعلم له
وقالت المعتزلة الافعال الاختيارية حسنة وقبيحة من جهة
العقل وزعموا ان منها ما يدركه بالنظر كحسن الصدق النافع
والايمان وقبح الكذب الضار والكفران ومنها ما يدركه بالنظر
كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع ومنها ما يقف
عن ادراكه الا بابناء الشرع كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال وقضوا ان الشارع في هذا النوع
مخبر عن حال المحل لانه انشا فيه حكما قالوا الحكيم الذي
يخير ان هذا العقار حارا او باردا ثم اختلفوا فذهب القدر
الي ان الافعال حسنة وقبيحة لذاتها وقال قوم منهم هي
حسنة وقبيحة لصفة لازمة كالصوم المشتمل على كسر الشهوة
المقتضي عدم المفسدة كالزنا المشتمل على اختلال الانساب
المقتضي تركه تعا هذا الاولاه وقال قوم منهم بالفرق بين
القبح فهو قبح لصفة والحسن فهو حسن لذاته ومجتمهم ان
الذوات كلها مستوية والتميز انما هو بالصفات ص الفعل

لذا انه لم يرد قبح فعل الله تعالى وقال الجبائي واتباعه الفعل بحسن
او بغيره بوجه واعتبار كضرب اليتيم بحسن ان كان للتاديب
ويجب ان كان لغيرة والرد على الجميع ما مضى من كون الافعال
لا تاتي للعباد في شئ منها حتى تحسن عقلا طلبا منهم او النهي
منها وانما يرجع الاحكام الشرعية الى بيان كون تلك الافعال
امارة على ما جعلت عليه من ثواب او عقاب او عدمها ولو انضى
الفعل بالحسن او القبح لكان له اوصاف لازمة الى المكلف الكافر
بالايمان والذي باطل بالاجماع وبيان الملازمة انه تعالى
علم ان الكافر لا يؤمن فتكليفه بالايمان تكليف مستحيل وهو
قبح عندهم وايضا لو كان الفعل حسنا او قبيحا لكان له اوصاف
لازمة لما اختلف بان يكون تارة حسنا وتارة قبيحا ولا يجمع
الخصيصان في قول القائل لا كذب عد اصدق او كذب والجهل
في المسئلة طويل وقد بان الحق فيها فلا حاجة الى المطول
بل قوله علي انه لو سلم لهم ذلك جدلا لم يجرم العقل بشئ لتعارض
اوجه من النظر في ذلك متضادة يعني انه لا يخفى في فساد
مذهب المعتزلة على اصول اهل الحق كما سبق وكذا ايضا يستبين
فساد مذهبهم في ان العقل يدرك الحكم الشرعي في الافعال
وان لم يبعث بشئ على تقدير ان سلم لهم جدلا اصل التحسين
والقبح عقلا لتضاد اوجه بحيث يستبين بهما فساد ما رايهم
في ذلك فانا لو نظرنا قبل مجي الشرع في شكره تعالى على انعامه
علينا كان العقل يقتضي عند المعتزلة ان شكره تعالى واجب

من غير

من غير ان يتوقف في ذلك على مجي شرعي لان معرفته تعالى
ومعرفة كونه منها يدركها العقل بدون شرع وكذا يدرك
بدونه حسن شكر المنع وقبح كفرانه فيدركه اذا وجب الشكر
وتحريم الكفران بدون شرع فيقال لهم هذا الشكر لو وجب قبل
الشرع لكان له فائدة اذا ما لا فائدة له ليس بحسن حتى يجب
لكن ثبوت الفائدة فيه قبل الشرع باطل لان الفائدة فيه اما
ان يرجع الى العبد الشاكر او الى الرب المشكور وعودها الى العبد
اما في العاجل او في الاجل ولا قسم كلها باطلة اما باطل في
عودها الى العبد عاجلا فلا نه انما يحصل له في العاجل الثقب
فقط واما باطلان عودها اليه اجلا فلان العقل لا يحوال فيه قبل
الشرع في شئ من امور الآخرة اجاغا واما باطلان رجوعها الى
الرب جل وعلا عين ان يتجدد له كمال بل هو الكامل بذاته
وصفاته الالهية والفني عن الخلق واعمالهم فهذا الوجه من
النظر العقلي يدفع وجوب الشكر ويعارض الوجه الذي اوجه
عندهم وهو ادراك كونه منعا فان قالوا لا شكر له ليس في
الشكر فائدة قبل الشرع بل فيه فائدة للعبد وهو الامن من
العقوبة التي يحتمل ثبوتها على تقدير الاعراض عن الشكر قلنا وكذا
يحتمل ان يعاقب على فعل الشكر من وجهين الاول فيه الذات
المملوكة لله تعالى ونصرف في ذلك بغيره فانه فصار كمن يشكر
ملكا او صل اليه نعمة بان يتعب عبدا للملك في ادا شكره بغير
اذنه فلا اشكال انه قد عرض نفسه لشكر الملك على هذا الوجه

للعقوبة الثاني ان من اعطاه ملك جواد في غاية الجود كسرة
صغيرة من خبز الشعير مثلا وله من خراين انواع الاطعمة
واجناس الاموال مالا نهاية له ولا ينقص بما يعطي علي اعطائك
الكسرة من الشعير لا يحق العقوبة لاستهزائه بالملك واستغفار
قدره حين يدحه بالابال له عنده ولا شك ان نعيم الدنيا
والآخرة كلها بالنسبة الي عظيم قدرة الله تعالى وسعة ملكه
وجلاله كلاشي فقد بان لك بهذا ان دخول العقل الي طلب
احكام الله تعالى في الافعال ميزان التحسين والتقيع ودخول
بميزان مختل ينقلب به صاحبه خاسيا وهو حجير فالحقت
وفق ذلك علي الشرع واللجأ في معرفته الي السمع فوجب البحث
علي النبوة وتحقيق شروط الرسالة وهو الفعل الذي يشرع
فيه الان من فصل ومن الجائزات وحسب الايمان به
بعث الرسل الي العباد ليبلغوهم امر الله تعالى ونهيه وابطاه
وما يتعلق بذلك من خطاب الوضع لما عرفنا ان العقل لا يدرك
دون شرع طاعة ولا معصية ولا ما بينهما من لما فرغ من
الالهيات وما يتعلق بها شرع في النبوة ويختصر الكلام فيها
في ثلاث مسائل الاولى في معنى النبوة والنبى والرسالة والرسول
والثانية في حكم الرسالة والثالثة في اقامة الدليل علي نبوتها
وما يتعلق بذلك المسئلة الاولى في معنى النبوة والنبى لفظ
النبوة في اللغة علي وجهين مهموز وغير مهموز فلما في لغة
من همز فهو ماخوذ من النبأ وهو الخبر ويحتمل ان يكون قيل

بمعني

بمعني مفعول اي هو منبأ بالغيوب او بمعنى فاعل او مفعول اي
سبني بما اطلعه الله عليه ويصح ترك الهمزة في هذين الوجهين
تسهيلا واما في لغة من لم يهمن من اصل فهو ماخوذ من النبوة
بفتح النون وهو ما ارتفع من الارض يقال نبأ النبي اذا ارتفع
فالمعني علي هذا ان النبي مرتفع عن طرق البشر باختصاصه
بالوحي وخطاب الله تعالى وليست لنبوته صفة رابته
للنبي كما صار الكرامية يتخففون الرا ولا مكسبه كما صار اليه
الفلاسفة فانهم يردون التركية والتخليه صفا لا في مرة النفس
الي ان يتهاى لما لا يتهاى لادراكه غيره وانما مرجع النبوة عنده
اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك او دونه فان
امر بتبليغه فرسالة فالمختص بالاول والثاني رسوله والاول
فقط نبى والرسول اذا اخبر من النبي مطلقا فكل رسول نبى
وليس كل نبى رسول وقيل هما بمعنى وقيل بينهما عموم وخصوص
بوجه فيجتمعان في الرسول من البشر وينفرد النبي فيمن اوحى
اليه من البشر ولم يوحى بالتبليغ وينفرد الرسول فيمن اوحى اليه
من الملائكة وبعث الي غيره وقيل هما متباينان وان الرسل
هم اصحاب الكتب والشرائع والنبيون هم الذين يحكمون بالمقول
علي غيرهم مع انهم يوحى اليهم المسئلة الثانية في حكم الرسالة
في مذهب اهل الحق ان الرسالة ممكنة بفضل مولانا حبل
وعلا بها ووجوبها المعتزلة عقلا علي اصلهم في وجوب مراعاة
الصالح والاصح ومنعها البراهمة عقلا ولا يخفى فساد المذهبين

ان حقق ما معني من ابطال اهل التحسين والتقيع ومراعاة
 الصلاح والاصلاح فلا حاجة لنا الى التطويل بكثرة الحج وقد
 ارضح الحق وصرحنا واما المسئلة الثالثة فسيذكر ما يتعلق
 بها من لفظ العقيدة وقوله ليبلغوهم من الله تعالى الى اخره
 اشارة منه الى بعض فوائد بعثة الرسل وحض هذه القوائد
 لانها معصومة عليهم لا يمكن وصول العقل اليها بدوهم واما
 غيرها مما اوضحه من الاحكام العقلية وادلتها القطعية
 فقد يتوصل العقل بدوهم الى شيء منها لكن ظهرت الغاية
 في هذا النوع وسببه انهم ارشدوا العقول بدوهم كبير ثقب
 ويظنوها اي دقايق من الانظار لم يكن يشتغل بامر الهما
 وقطعوا معاول الخلق من كل وجه قوله وما يتخلق بذلك من
 خطاب الوضع اسم الاشارة ورفع الى الامر والهي والاباحة
 وخطاب الوضع هو الحكم على امر بانه سبب او شرط او مانع
 لتلك الاشياء المذكورة فالسببية تحكم الشرع على دخول الوقت
 بانه سبب لوجوب الصلاة والامر بها وعدة المرأة فانها سبب
 لمنع النكاح وانقضاء البيع بانه سبب لابطاح التصرف في البيع
 قوله ولا ما بينهما يعني وهو ما ليس بطاعة ولا معصية
 كالمباح وخطاب الوضع اذ كل ذلك لا يعرف الا من قبل الشرع
 ص وبفضل سبحانه بتأييدهم بالمعجزات الدالة على صدقهم
 وهي فعل الله سبحانه خارق للعادة مقارن لدعوتي الرسالة
 متحداه قبل وقوعه غير مكذب يعجز من يقبي معارضته عن

الايتان

الايتان بمثله ش المعجزة اسم فاعل ما خوذ من الامجاد فصدرا
 بمعجز وهو لفظ اطلق على الآية الدالة على صدق النبي صلى الله
 عليه وسلم وذكر امام الحرمين ان في لفظ اطلاق المعجزة عليها توسعا
 من وجهين احدهما ان اللفظ يستعمل حقيقة المعجز ولا يصح ثبوت
 المعجز لانه ان كانت الآية ليست من جنس مقدور البشر فلا يصح
 لفظ المعجز حقيقة عما ليس بمقدور وان كانت من جنس مقدور
 البشر فلا يصح لفظ المعجز عندنا يقارب المعجز عنه والمعارضة
 مستغنية فلا يصح ثبوت معجز متعلق بها فقد تسويع واطلاق
 المعجز على انفاقدرة كايتمسح في الجهل ويطلق على انفا العالم
 الوجه الثاني في التوسع ان لفظ المعجزة يستعمل فاعل المعجز
 والله تعالى هو فاعل المعجز فسمي ما فعل المعجز عنده معجزا
 مجازا واما قوله وهي فعل الله سبحانه الى اخره فشرع هذا
 يستبين ببيان ما احترز منه بكل قيد من تلك القيود فاليه
 اشار بقوله ص فاحترز بالاول من القديم فليس فعلا لله
 فلان يكون معجزة ودخل فيه الفعل الذي تعلقت به القدرة
 الحادثة كتلاوة النبي صلى الله عليه وسلم القرآن فهو معجزة لرسول
 الله صلى الله عليه وسلم دون غيره او غيره اذ ان الله انما يتكلم
 وليس هو الاخذله عن الملك ودخل فيه ما لا يتعلق به القدرة
 الحادثة كاحياء الموتى وتكثير الطعام وانقياد الحجر والشجر وعين
 بعض اصحابنا في المعجزة ان تكون من النوع الثاني لا الاول
 فتكون معجزة القرآن على هذا في نفسه المخصوص واطلاع النبي

صلي الله عليه وسلم علي ذلك دون سائر الناس وكلا الأمرين
 ليس من كسبه ولا من فعله وهذا الثاني اظهر والله اعلم ش
 يعني انه احترز بالشرط الاول وهو كون المعجزة فعلا لله تعالى
 كالصفة القديمة وانما لم يصح ان يكون القديم معجزة لعدم
 اختصاص بعض المتحدين به دون بعض ثم ذكرت قولين فاشترط
 ان لا تكون المعجزة مكتسبة وقد ذكرهما ابن دهاق في شرح
 الارشاد ومثله تلاوة النبي صلي الله عليه وسلم القرآن ونظير
 ذلك الحثي علي الماء المتعلق في جوارحه اذا وقع التحدي بهما
 فان تلك الحركات فعل الله تعالى وهي ايضا مقدورة للعباد
 بمعنى ان القدرة الحادثة تتعلق بها لا علي سبيل التأثير فعملها
 امام الحرمين معجزة من حيث فعلها الباري لا من حيث كونها
 مكتسبة ومال اليه ان القدرة علي ذلك معجزة واورد عليه بانه
 اذا وقع التحدي بنفس الحركة الخارجة للعباد فلا يمكن ان تكون
 القدرة معجزة وان كانت فعل الله تعالى خارقة للعادة غير بدو
 اية فينبغي ان لا تكون القدرة معجزة الا ان يتحدي بها النبي وباقي
 لفظ العقيدة واضح فان قلت قد يتحدي النبي صلي الله عليه
 وسلم بعدم الفعل كما قال عليه الصلاة والسلام قد عصمني ربي
 كما قال نوح عليه السلام فكيد وفي جميعا ثم لا ينظرون فقد
 وقع التحدي بعدم الفعل كالضرب والقتل فالجواب ان علمه
 واخباره بذلك علي وفق ما ظهر هو المعجزة وهو فعل الله سبحانه
 خلقه له ومنهم من قبل هذا الاعتراض فزاد لادخال ما ورد بعد

قوله

قوله في شروط المعجزة وهو فعل الله فقال او ما يقوم مقامه
 هذا سوال يتجه علي اشتراط كون المعجزة قد تكون عدم فعل
 لا فعلا كالتحدي بالعصمة من اذية الخلق في المثالين المذكورين
 فان المتحدي به عدم الفعل منهم كالضرب والقتل ومثله اذا
 قال المتحدي المدي للنسوة اي ان لا يقوم احد في هذا الاقليم
 مدة ضربها ولاجل هذا السؤال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
 رحمه الله تعالى المعجزة فعل او ما يقوم مقام الفعل اجاب ابن
 دهاق بالجواب الذي ذكر في العقيدة وهو رد المعجزة الي
 العلم بذلك والاحبار به علي وفق الواقع واجاب امام الحرمين
 بان العقود المشتهر علي خلاف الاعتماد في مثل ابني ان لا يقوم
 احد هو المعجز وكذا يقول ان الترك علي خلاف المعتاد في المثالين
 الاخيرين هو فعل وهو المعجز وكلا الجوابين غير مستقيم توجيها
 احدهما ان التحدي لم يقع بما ذكر في الجوابين وانما وقع علي الغرض
 بعدم الفعل الثاني وهو خاص بالامام انه لو تحدي بني بان عدم
 الله هذا الجبل العظيم لكان المتحدي هنا عدم ما فان اجاب بان
 عدم الاضافي فعل تؤثر فيه القدرة كما يقول القاضي ومن
 تبعه ليس يقطع الاعراض لم يسلم له ذلك لان رايه الطاركي
 لا يصح ان تؤثر فيه القدرة فبطلت حيلته ولزمه اتباع تقييد
 الشيخ واما جواب ابن دهاق فهو مطرد في جميع الصور فحسن
 لو سلم ما اشرنا اليه في الرد الاول وقد يجاب عنه بان التحدي
 في المعجزة اما مطابقة وهو واضح او لزوما كالعلم والخبر في المثل

المذكور وفيه نظر قوله كالضرب والقتل مثال للفعل الذي وقع
المتحدث بعدمه من واحترز بقوله خارق للعادة من المعتاد
فانه يستوي فيه الصادق والكاذب ومن المعتاد السحر ونحوه
وان كان سببه العادي فادخله في المعتاد فاعلم ان جعل السحر خارقا لكن
لسبب خاص به ومن المعتاد ايضا ما يوجد في بعض الاجسام
من الخواص كجذب الحديد المغناطيس انما استرط كون الفعل خارقا
لعدم ثبوت الاعجاز عيونه وايضا فان المعجزة تتل منزلة
التصديق بالقول ومعتاد شي الوقوع لا يدل على ذلك لعدم
اختصاصه ولا يسترط كون الخارق معينا من جهة اتفاق قوله
ومن المعتاد ما يوجد في بعض الاجسام من الخواص يشير الى ان
المعجزة لا بد وان يجري وقوعها عن جميع الخيل المعتادة في الكثرة
او الندرة والاحتمال ان هذا النوع النادر من المعتاد لا يدل على شي
اورد البراهمة على هذه الشبهة ان قالوا قد استقر في اذهان
العقل ما توصل اليه الحكماء من العلوم كالمسائل ونوع الخيل
الحجر الثقيل بالخيخ وقد اشتهر في اسرار الموجودات عجائب حتى
ان من لم يعرف حكم حجر المغناطيس في جذب الحديد فراه تعجب
من ذلك في اول رويته وقضي بانه مما يخالف العادات في الذي
يومنكم ان مدعي النبوة اطلع على علم من العلوم وظهر له من
اسرار الموجودات ما اذا التي به لمن لا يعرف ذلك عدة خارقا
والجواب انما يستدل بالخارق اذا علمنا انه من قبيل المعجزات
ونحن نعلم قطعا ان احيا الموتي وقلب العصاه وابر الائمة

والابرص

والابرص من غير معتاد ان ليس مما يدخل تحت الخيل ولا مما توصل
اليه بقوى في هذه العلوم وقد يقترب بالشي قران تعيد العلم
والعقن بان ما في به ليس من القليل الذي ذكرتموه وقد طرد
عادته في حق انبيائه واصفيائه انه يقطع عنهم الزعم ببعدهم
عن ارباب هذه العلوم فتخص يخرج الى شعب شعيب بحيث
لا يتوهم فيه مخالطة السحرة واخر بجلقه اميا ينفخ من المخالطة
لارباب العلوم وتعلم الكتب وما كنت تعلم من قبله من كتاب
الاية فقر من الصلوة المعجزة بما يرفع اللبس والمخالطون
للانبياء المباحثون عن احوالهم والساعون في ابطال دعواهم
يجدون من احوالهم ما يجعل لسببهم الى ذلك حتى ينهوا الى البرج
بانهم في عناد في انكار نبوتهم ومجدهم هذا مع ان في نفوس
انكار نبوتهم ومجدهم هذا مع ان في نفوس الاعداء والحسنة
ما يحرك الدواعي الى البحث والتفتيس والعادة تخيل ان يكون
الشخص نسبة الى ما ذكره الا ويعلم ويفرح به وهذا تعرف
الفرق بين المعجزة ولهذا عرف الشيخ ابن عرفة السحر بقوله امر
خارق للعادة مطرد الارتباط لسبب خاص به قال وزعم القراني
انه غير خارق للعادة وغرابته انما هو يجعل اسبابه لاكثر الناس
كصيفة الكيماص وبقوله متقارب لدعوي الرسالة مما وقع بدون
دعوي ويدعوي غير دعوي الرسالة كدعوي الولاية في هذا
الذي ذكرت مما تتميز به المعجزة من الكرامة وذلك ان الكرامة
وان كانت امر خارق للعادة فانها لا تكون مقارنة لدعوي النبوة

وهذه ايزول اللبس بينهما ومن اعتنا من ذهب الي ان الفرق بينهما
ان الكرامة لا تقع عن اختيار وقصد من الولي بخلاف المعجزة والمرد
بالاختيار والارادة هنا الشهوة والتمني ان الفعل الخارق قد يكون
من غير جنس مقدور العبد ومرادة ومن الائمة من فرق بينهما
بان كل ما وقع من الخوارق معجزة لنبى لا يقع كرامة الولي كاحياء
الموتى وابرا الاله وقلب العصاحيه وخلق العبرهود والامثا
يصرح بفتح هذا ومنع غيره من الخوارق علي يد الاولياء والما يجوز
ما يجري مجرى اجابة الدعوة وهو دعاء في البرية وغير ذلك
مما اكبر الله تعالى به عبادوه ولا يبلغ خوارق العادة وهو لا
يزعمون ان قول النبي لا ياتي احد بمثل ما اتيت به يمنع من
وقوع شيء من معجزات الانبياء علي الاولياء ليؤدي الي تكذيب
من ثبت صدقه وهو من دفع بان تحدي النبي عقيدته بان
لا يظهر ما اتى به علي يد من يتقي معارضته ومناقضته ولا علي
يد من كذاب ويدل علي هذا المقتيد ان ظهور ما اتى به علي
نبى اخر لا يقع في معجزاته اتفاقا ومذهب المحققين جواز وقوع
الخوارق كلها علي يدي الولي باختياره وبغير اختياره وان الفرق
بينهما وبين المعجزة ما قدمناه اولاً من دعوي النبوة وعدمها
والولي انما يظهر علي يده ما يظهر من الكرامات بركة متابعتها
والاقتداء به فهو الحق بالدلالة علي صدق المتبوع وعاضده له
واما الفرق بين الكرامة والسحر فهو ان الكرامة ظهور الخارق علي يد
عبد ظاهره الصلاح ليس بنبي في الحال ولا في المال خرج بقوله

علي يد

علي يد عبد ظاهره الصلاح السحر والاستدراج وهو خلق
الخارق علي يد الاستغيا كالديجال وفرعون والجملة والضالين
المضلين ويقول ليس بنبي خرجت المعجزة ويقول لا في الحال
ولا في المال اخرج الارهاص وهو عبارة عن الولاية الدالة علي
بعثة نبي قبل بعثته كالنور الذي كان يظهر في جنين عبد
المطلب ما خوذ من الرهص بكسر الراء وهو اساس الحايط فاطلق
علي هذه العلامات الارهاص لانها تأسس لقاعدة النبوة
قوله كدعوي الولاية يعني علي القول بجواز ادعائها وبقيته
خلافه ص وبقوله متحدي به قبل وقوعه ان يقول اية صدقي
كذا ما وقع بدون تحديه كالارهاص ونحوه او تحدي به لكن
بعد وجوده ش التحدي هو طلب المعارضة واصله في التحدي
اي تماري فيه الكيدان ويقال تحديت فلانا اذا ماريتنا ونارعتنا
للعلبة وهو هنا عبارة عن قول النبي اية صدقي كذا وليس من
شرط التحدي ان يقول لا ياتي احد بمثلها بل يكفي ان يقول انبي
ان يفعل الله كذا فيفعله له ففي اجابة دعواه دليل علي صدقه
في معالته ثم تعذر صدورها من مثله اذا كان ينبغي معارضة
لا بد منه لا لاجل ثبوت الاختصاص فان المعجزة لا بد ان تكون
مختصة بالنبي ولهذا شرط ان تكون خارقة العادة واقعة علي
وفق دعواه فان المعتاد وما لا يسبقه الدعوي من الخوارق
لا اختصاص له به واذا كان لا بد من الاختصاص فالخارق الواقع
قبل الدعوي يتساوي فيه الاقوال وتكافي فيه الدعوي وكذا

الواقع بعد دعوى الرسالة لكن لم يتجدد به اصلا ثم المعجزة ات
ادعت معينة فشرط المعارض مماثلته لها وان كانت غير
معينة فقال سيف الدين الامدي اكثر اصحابنا اشترط المماثلة
والذي اختاره القاضي ان المماثلة غير مشترطة وهو الحق
وانما لم استغن بما قدمت من اشترط كون المعجزة مقارنة
لدعوى الرسالة عن هذا الشرط وهو المتحدي بها لانها قد
تقرن بدعوى الرسالة اي ولا يتحدي بها اي لا يدعيها اية
صدقه ص وهل يجوز تاخير المعجزة عن موته فولان للاشعري
وقال بالتالي ابو بكر الباقلاني وهو الظاهر فان حفظ ما نص
عليه من احكام شرعه في حياته لا باعث على تلقيه منه ش
هذه المسئلة انما يفرض في حق الرسول ولو كان نبيا ولم يامر
الخلق بمتابعته لجاز ذلك واما الرسول فاذا وصف شرعه وبلغه
وقال اني ان يظهر بعد موتي من الخوارق كذا وكذا فهل يجوز ذلك
صرحت المعتزلة بمنع ذلك واقفهم القاضي الا ان ما اخذه غير
ما اخذ المعتزلة اذ المعتزلة بنوا ذلك على القول بالتحسين والتقيع
فقالوا لو اخرجت حجة الى بعد وفاته لكان في حال حياته لا يجب
نوقره وتغليظه والوفا بمرسته ومراعاة حق النبوة والرسالة
وذلك منع الخلق من الرتبة السنية والمقامات العلية وهذا
لا يحسن ممن وجب ان يكون جليلها الطيفاراعيا الصلاح البرية
وابطال قولهم بوجهين لهدما من حجة ابطال اصل التحسين
والتقيع ومراعاة الصلاح والاصح وقد سبق تحقيق ذلك

والثاني

والثاني على تقدير تسليم هذا الاصل الفاسد لهم قد يقال
لا تمتنع ان يكون صلاح بعض الخلق في ذلك اذ قد يعلم الله من
طائفة حسد الاحياء ومنافستهم واستحكام هذا الخلق في
قلوبهم ونزول عنهم هذا الخلق بموت مسودهم ويلقون حينئذ
ما يكون منه بالقبول واكثر الكفرة والفجرة انما يريدون من حسد
وحب رياسة وانفة من التبعية فلا يمتنع في المعلوم على تسليم
اصل التحسين والتقيع ان يكون صلاح قوم في تاخير المعجزة
واما القاضي رضي الله عنه فقد يجحج بان الرسالة مرجعها
الي تعلق الخطاب بالرسول وذلك يمتنع بعد الموت فكيف يكون
الاية لا تتحقق الا في وقت امتناع ما هي اية عليه ورد بانه
يبين بعد موته انه كان مخاطبا بتبليغ ما بلغه ولا يفتقر امتناع
تعلق الخطاب عند وجود الاية فانها تدل على ما سبق من دعواه
وقد جوزنا تاخير الاية الى زمان مضروب في حال الحياة
فنتجه ان يتاخر الى اجل مضروب بعد الوفاة ويتبين بذلك
صدقه في الدعوى السابقة وربما احتج القاضي بان القول
بذلك يؤدي الى ابطال الكرامة اذ ما من كرامة الا ويجوز على هذا
ان يكون معجزة النبي تاخرت الي بعد وفاته واجيب بان غاية
بطلان كون الكرامة دليلا قطعيا على ولاية من ظهرت على يديه
لسطر هذه الاحتمال فيها ولا ريب اننا نقول بموجبه فان دلالة
الكرامة على الولاية ليست قطعية ولو امكن فيها من هذا الاحتمال
الذي ذكر لاحتمال كونها استدراجا ويكون من ظهرت على يديه

من اهل عداوة الله تعالى ومن سبق القضا بان لا يختم له بالسعادة
ولهذا كان الاولون لا يوثقون بها بل لا يزدادون معها الاخوف
واحتج ايضا القاضي بما شرنا اليه في اصل العقيدة من ان
تاخير ما يدل على الرسالة الى الوفاة قد يضيع معه فائدة
البينة وهي العلم باحكام الله تعالى لعدم وجود الباعث
لهم عادة على حفظ ذلك عنه وهو مردود لان قصارة الجواز
على انه يمكن تدوينه على وجه يتاخر حفظه بعد موته هذا
ان قلنا بان تكليف ما لا يطاق غير سايغ وما ان سوغناه فالامر
في ذلك واضح وبالله التوفيق وبالله التوفيق وما اذا قال
ايه صديقي ان ينطق الله يدي فنطقت بتكذيبه وفي تكذيب
الميت المتخذي باحيائه قولان للقاضي وامام الحرمين واختار
بعض المتأخرين عدم القبح في تكذيب اليد وشبهها لعدم
بتصديقها شي مذهب القاضي في تكذيب الميت الذي تخذي
باحيائه انه قاذح لكن بشرط ان لا تطول مدته في عوده الى الحياة
بل يموت عقيب تكذيبه ومذهب الامام ان ذلك غير قاذح
مطلقا رجحه ان التخذي وقع بالاحياء وقد حصل وهذا ج
كفر والفرق عنده بين تكذيب الميت وتكذيب اليد والجهاد
ونحوهما ان نفس النطق في اليد والجهاد مكذب وهو نفس الاية
والنطق في احيا الميت هو المكذب وليس هو الذي اية
فافرقنا من جهة المكذب هو الذي اية الصدق في احديك
الصورتين وليس المكذب في الاخرى هو الذي اية وراي

بعض

بعض المتأخرين وهو ابن دهاق في شرح الارشاد ان تكذيب
اليد ونحوها لا يقدح ايضا لما شرنا اليه في الاصل من ان
التخذي انما وقع فيه ايضا بمجرد النطق وقد وقع التصديق
لما يقع التخذي به حتى يطرده عليه قال المقتزح والتحقيق
في هذه المسئلة مبني على البحث في وجه دلالة المعجزة
وارها لا تدل دلالة ادلة العقول وانما هي مرتبطة عند اجتماع
شرائطها بالصدق ضرورة فاذا انهد ذلك قلنا في المسئلة
ليراجع العاقل نفسه ان ما يجده من نزول هذا الفعل من الله
منزلة قوله لم يدعي النبوة صدقت هل يجده ضرورة عند
كونه الاية الخارقة مكذبة ام لا فاذا لم يجده علم ان المعجزة
المستعقبة العلم الضروري لم تحصل وهذا ما اخذ الكلام ص
وهل دلالة المعجزة على صدق الرسل دلالة عقلية او وضعية
او عادية بحسب القرآني اقوال اما على الاولى فيستحيل صدور
على يد الكاذب لا يلزم على الاول من نقض الدليل العقلي
وعلى الثاني من الخلق في خبره تعالى ان تصديق الكاذب
كذب والكذب عليه جلد وعلا محال لان خبره على وفق علمه
فيكون صدقا فلو اتبع لا تنفي العلم ملزومه وهو محال لما عرفت
من وهو به فان قلت قد وجدنا العالم منا بالشيء يخبر عنه بالكذب
قلنا كلامنا في خبر النفس لا في الالفاظ لاستحالة انصاف
الباري تعالى بها والعالم منا بالشيء يستحيل ان يخبر الخبر من قبله
الذي قطع به العلم بخبر كاذب على غير وفق علمه غايته ان يجد

في نفسه تقدير الكذب لا الكذب وايضا لو انصف الباري تعالى
بالكذب ولا تكون صفاته الا قديمة لاستحال انضافه بالصدق
مع صحة انضافه به الاجل وجوب العلم له تعالى ففيه استحالة
ما علمت صحته شئ اعلم ان دلالة المعجزة لا يبيح ان تكون من جملة
الدولة السمعية او يستحيل ان تثبت صحته الادلة السمعية
قبل ثبوت المعجزة ثم اختلف الائمة بعد ذلك في وجه دلالتها
علي ثلاثة اقوال الاول ان دلالتها عقلية واليه ميل الاستاذ
قالوا ان خلق الله تعالى هذه الخارق على وفق دعواه وتحمده
مع المعجزة عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على ارادة الله
تعالى لتصديقه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل
المعين على ارادة تعالى لذلك بالضرورة وباجملة فقد جعلوا
التصديق في هذا القول صفة للخارق الواقع على الوجه المخصوص
مع جواز ان يجري ذلك الخارق عن صفة التصديق بانعدام شرط
من شروط المعجزة فصارت صفة التصديق للخارق الحادث
كسائر صفات الافعال الحادثة وقد علمت ان انضاف الحادث
بصفة بدلا عن تقييدها الجائز يدل عقلا على ارادة الفاعل وهو
الباري لذلك لما تقرر ان الطبيعة والعلة لا يخصسان جاز بالواقع
بدلا عن جاز يساويه واعتبر من على هذا القول بان التصديق
عندنا خير من الصدق وخبر الله تعالى اني لا يصح ان يكون حادثا
ولا صفة حادث فلا يصح ان يتعلق به الارادة لانها القدرة لا تتعلق
الا بالممكن وقد يجاب بان التصديق الذي تعلقت به الارادة هو

التصديق

التصديق بهذا الخارق اي خلقه الله له والاعلى خبره تعالى بصدق
رسله فيكون خبره تعالى الدال على صدق رسله مدلول لهذا
التصديق الحادث الذي هو متعلق لارادة تعالى بجل وعز
او يجاب بان الكلام فيه حذف مضاف اي الخارق بالشروط المذكورة
يدل على ارادة الله تعالى صدق التصديق اي صدق الرسل
الناسي عن تصديقه تعالى لهم بذلك الخارق والله تعالى اعلم
وقد قرر امام الحرمين ان المعجزة لا تدل دلالة الادلة العقلية
من حيث يتصور وجوب الخارق بدون دلالة النبوة والدليل العقلي
لا يصح ان يوجد عاريا عن دلالة وقال المصنف وهذه مغالطة
فان الدليل ليس بمجرّد وجود الخارق وانما الدلالة من حيث اجابة
دعوة المتعدي بالخارق فمجرد الخارق لا يدل اذا لم يكن هذا انقضا
علي من اجراها مجري الادلة العقلية الثاني ان دلالتها وضعية
كدلالة الالفاظ بالوضع على معانيها قالوا لان المواضع قد
تعرف بصرح يدل على التواضع كما لو قال شخص لشخص ان فعلت
كذا اظاهم بذلك فتصدي في طلبك فعل ما وضع عليه وقد تعرف
المواضع بصرح من احد المتواضعين وفعل الثاني من غير ان يسمع
كلامه فاذا قال شخص في محفل بمجلس ملك وقد تازر في مجلسه
تجمع انا رسول الملك اليكم وابني ان يخرج عادته وهو بمنزلة الملك
ومسمع ثم قال ايها الملك ان كنت صادقا فاخرق عادتك وقم
واقعد فاجابه الي القيام كان ذلك كالصرح بالمواضع علي
ان خرق عادته بقيامه يدل على ارساله وظاهر كلام المصنف

وكثيران هذين البرانيين يرجعان الي قول واحد وهو ان الدلالة
عقلية وانما اختلفا في تقرير كونها عقلية والامر في هذا قريب
الثالث ان دلالتها عادية كدلالة قران الاحوال علي تخيل
المجمل ووجمل الوجهل وخوف الخايف قالوا فان خلق الله تعالى
لهذا الخارق علي هذا الوجه المفروض يدل علي صدقه بالضرورة
عادة وعلي البرانيين الاولين يستحيل عقلا صدور المعجزة علي
ايدى الكاذبين اما علي الاول فلما يلزم من بعض الدليل
العقلي بان يوجد ولا يوجد مدلوله فيصير ذلك الدليل
شبهة ويصير العلم الذي استلزمه جهلا مركبا وذلك قلب للحقائق
والاعتقاد باستحالة واما علي الثاني وهو المواصفة فلما يلزم من
الخلق في خبره تعالى لان حكم المواصفة في الفعل حكم الكلام
الصريح ثم لما كان تعالى هذا متوقف علي معرفة استحالة الكذب
علي الله تعالى في بيان استحالة الله عليه اوجها استرنا الي بعضها
في اصل العقيدة احدها للاستاذ والامام والاكل عالم في نفسه
حديث يطابق معلومه وهذا هو عين الخبر الصدة والله
جل وعلا عالم بالاشياء كلها علي ما هي عليه فيكون كلامه علي
وفق ذلك فاستحال عليه الكذب وهو الخبر عن الشيء بخلاف
ما هو عليه لانه لا يكون في حقه الا عن جهل ما هو عليه ذلك
الشيء وذلك في حق من علم ما لا يتناهي محال واعتز علي
هذه الحجة بما استرنا اليه في الاصل وهو ان قيل قد وجدنا العالم
مناشئ قد يخبر عنه بالكذب ولم يلزم من كذبه جهله فليس العلم

اذا ملزوما

اذا ملزوما للصدق ولا الكذب ملزوما للجهل اجيب عنه منع
ان العالم بالشيء يخبر المجمل الذي قام به العلم منه بالكذب
والكذب الذي يوجد للعالم منا انما هو في خبر لسانه اللفظي
اما كلامه النفسي فلا يكون ابدا الا علي وفق عقده وغاية
ما يجد في نفسه تقدير الكذب اخبار وسوسة بالكذب لا الخبر
بالكذب فالاله جل وعلا يستحيل عليه التركيب حتي يقوم العلم
والصدق بمجمل والكذب بمجمل آخر ويستحيل عليه الوسواس
والتعادي الحادث الثاني من ادلة استحالة الكذب عليه تعالى
ان كل مخبر تجرد النظر اليه فانه يصح من العالم به ان يخبر به
علي وفق علمه فلو صح الكذب عليه تعالى لوجب ان لا يتحقق
بجائز وذلك يمنع ان يتصرف بصدقه الذي هو الصدق نفسه منع
لما علمت صحته وهو محال الثالث قد ثبت انصافه تعالى بالكل
والصدق صفة كالصداقة والنقص علي الله تعالى محال
فوجب كونه صادقا صا واما ان قلنا ان دلالة المعجزة عادية
بحسب القران فثبت حصل العلم الضروري منها بصدق الا في
بها فانه يستحيل ان يكون كاذبا والا لا تقبل العلم الضروري جهلا
ولم يجز سبحانه وتعالى بمادته من اول الدنيا الي الان الا بعد
تمكين الكاذب من المعجزات واذا خيل بسحر وخوفا ظهر الله
فصيحته عن قرب فله الحمد علي معاملته في ذلك وخوفا يحسن
الفضل والكرم ويجوز ان تظهر المعجزة علي يد الكاذب لو انخرقت
العادة ولا يحصل حينئذ بهما علي صدقه والا لكان العلم جهلا

علما وتجوز خرق العادة عند حصول العلم بالصدق في حق المحق
لا يقدح في العلم اذ لا يلزم من جواز التي وقوعه التركيب انا
يجوز استمرار عدم العلم مع علمنا ضرورة بوجوده ان معنى
الجواز انه لو قدر واقعا لم يلزم منه محال لذاته لانه محتمل الوقوع
ش هذا الكلام في غاية الوضوح وحاصله انه يجوز على القول
بان دلالة المعجزة عادية ان يظهر المعجزة على ايدي الكاذبين
ولا يكون العلم حينئذ حاصلا بنبوتهم والا تعلب العلم جهلا الا
انه سبحانه وتعالى يفضل بعد خرق العادة في هذا الامر فلم
يظهر المعجزة قط على يد كاذب بل عادية سبحانه ان يفصح كل من
انه يبرز بمنصب النبوة وليس من اهلها هذا فيما علم بالاستقرار
من عادته تعالى فيما مضى واما في المستقبل فقد كفانا الله
هذه المونة بحصول العلم العظمي بان النبي صلى الله عليه وسلم
خاتم النبيين فكل من ادعى بعده منصب النبوة فليس الا
الاسلام او السيف ولا يلتفت الى قوله ولا الى الخارق الذي يظهر
على يديه وقد الزم المعتزلة الاصحاب جواز صدور المعجزة على ايدي
الكاذبين من جهة اخرى وهي ان قالوا اذهبكم ان الله سبحانه
يفضل من يشاء ولا يتعين في حقه تعالى مراعاة صلاح ولا اصلاح
فما الذي يوجبكم من خرق العادة على وفق دعوي المدعين النبوة
ويكون المراد من ذلك اظهار فاما العالمون بالرايين الاوليين
في وجه دلالة المعجزة فاجابوا عن مقتضى الوجهين اما على الاول
فعالوا نعم يجوز من الباري تعالى الاضلال لكن لا بالمعجزة لاستحالة

ذلك

170
ذلك معها كما يجوز خلق السواد في محل معين كغلام مع وجود البياض
والحكمة في التقيضين محال والاضلال بالدليل قلب الدليل شبهه
والعلم حاصل عنه جهلا وذلك محال واما على الثاني وهوان
الدليل من جهة المواضع فقالوا يجوز ان يفضل لا بالخلق في القول
واذا كانت المعجزة تنزل منزلة التصريح بكلام خاص على القديس
لا يصح الاضلال به لاستحالة الخلق في خبره تعالى فكان لا يصح
الاضلال به لاستحالة الخلق في خبره تعالى فكان لا يصح الاضلال
بما يدل على التصديق وان كان بحكم المواضع واما على الراي
الثالث وهوان دلالة المعجزة عادية فان الجواب ايضا سهل وهو
ان اية صدق النبي بحصول العلم لعامل تلك المعجزة فاذا حصل
استغنى معه احتمال عدم الصدق لان العلم لا يحتمل التقيض بوجه
من الوجوه والا لا تعلب جهلا وتجوزنا عقلا كذب المحقق الذي
تبعنا صدقه لا يقدح في العلم بصدقه لان معنى جواز الكذب
في حقه انه لو وقع بدلا عن الصدق الواقع في حقه لم يلزم منه محال
لان معناه احتمال وقوع الكذب في حقه وكثيرا ما نعلم وقوع
اشياء في علمنا ضرورة بل مع تجوزنا عقلا نقض ذلك الواقع وذلك كعلمنا
بوجودنا فانه لا يترتب فيه عاقل وان كنا نخبر عن منابغى المستمر
عد منا ولم توجد اصلا لم يلزم معه محال لا بمعنى ان عدنا محتمل
الحصول لنا علمنا بوجودنا قوله في حق المحق الاول يتلقه بخرق
العادة اي تجوزنا عقلا خرق العادة في حق المحق بمعنى لو كان الواقع
في حقه الكذب بدلا عن الصدق الذي علمنا وقوعه في حقه لما لزم

منه محال لا يقدح في علمنا بصدقه ص واذ علم صدق الرسل
عليهم الصلاة والسلام بدلالة المعجزة وجب تصديقهم في كل ما
اتوا به عن الله تعالى ويستحيل منهم الكذب عقلا والمعاوي شرعا
لان ما مورون بالاعتقادهم فلو جازت عليهم المعصية لكنا
ما مورين بها قل ان الله لا يامر بالفحشا وهذا يعلم بغير عدم
وقوع المكروه منهم بل والامح على الوجه الذي يقع من غيرهم وبالله
التوفيق في الكلام في عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام في
موضعين احدهما قبل النبوة والثاني بعدها اما حكمهم قبل النبوة
فالذي ذهب اليه اكثر الاسامعة وطائفة كثيرة من المعتزلة الى
انه لا يمنع عقلا على الانبياء عليهم الصلاة والسلام قبل البعثة
معصية كبيرة كانت او صغيرة وذهب بعض اصحابنا الى انه يمنع
ذلك وهو مختار القاضي عياض علي انه قال منصور المسيلة لا يمنع
فان القاضي انما تكون بعد تقدير الشرع اذ لا يعلم كون الفعل معصية
الا من الشرع وقال بعض اصحابنا الامتناع بالسمع اذ لا محال للفعل
لكن دل السمع بعد ورود الشرع على انهم كانوا معصومين قبل
البعثة وذهب الروافض الى امتناع ذلك كلام عقلا ووافقهم
اكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبار منهم عقلا قبل البعثة وتعمد
الفرقيعي التقيج العقلي لان صدور المعصية منهم مما يحق لهم في
النفوس وتنفذ الطباع عن اتباعهم وهو خلاف ما اقتضته الحكمة
من بعثة الرسل فيكون قبيحا عقلا وقد سبق الكلام على فساد اهل
التحسين والتقيج العقليين واما بعد النبوة فالاجماع على عصمتهم

من تعمد

من تعمد الكذب في الاحكام لان المعجزة دلت على صدقهم فيما يبلغونه
من الله فلو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على الصدق
واما جواز صدور الكذب منهم في الاحكام غلطا او نسيانا فمنعه
الاستاذ وطائفة كثيرة من اصحابنا لما فيه من مناقضة دلالة
المعجزة العاطفة وجوزة القاضي وقال المعجزة انما دلت على صدقهم
فيما يصدر منهم قصدا واعتقادا قال القاضي عياض لا خلاف
في امتناعه سهوا او غلطا لكن عند الاستاذ بدليل المعجزة العاطفة
مقام قوله الله تعالى صدق عبيدي وعند القاضي بدليل الشرع
واما غير المذكور من المعاصي العقلية والعطية والاجماع على
عصمتهم من تعمد الكبار والصغار والخسة بخلاف البعض الخواص
واما اتيان ذلك نسيانا او غلطا فقال الامدي اتفق الكل على
جواز سوى الروافض وهذا الذي ذكر لا يصح بل اتفقوا على امتناعه
فقال القاضي والمحققون بدليل السمع وقال الاستاذ وطائفة
كثيرة منا ومن المعتزلة وبدليل العقل ايضا واما الصغار التي
لا خصص فيها تجوزها عمدا او سهوا الاكثرون وبه قال ابو جعفر
الطبري من اصحابنا ومنعه طائفة من المحققين من الغفها
والمكلمين عمدا او سهوا قالوا لا خلاف الناح في الصغار لان
جماعة ذهبوا الى ان كل ما عصي الله به فهو كبيره ولان الله
امر باتباعهم وافعالهم يجب الاقتداء بها عند اكثر المالكية وبعض
الشافعية والخنفية فلو جازت منهم المعصية لكنا ما مورين
بابائهم فيها قلت وهذا اعرف عدم جواز وقوع المكروه منهم فالحق

ان انعامهم دائرة بين الوجوب والندب والاباحة وليس وقوع
المباح منهم كوقوعه من غيرهم وهو ان يقع بحسب مقتضى الشهوة
في العظيم بحرفتهم بالله تعالى وخوفهم منه واطلاعهم على ما لم
يطلع عليه غيرهم لا يصدر منهم المباح الا على وجه يصير في حقهم
طاعة وقرينة كقصدهم لشريعة او التقوي به على طاعة الله
تعالى ونحو ذلك مما يليق بمقاماتهم الرفيعة واذا كان اهل المراقبة
من اولياء الله تعالى من اخوف منه ورسوخ المعرفة ما منهم ان
يصدر منهم حركة او سكون في غير رضاه تعالى فليكن بابنيابه
تعالى ورسوله صلوات الله وسلامه على جميعهم من فصل
وبنيينا ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم قد علم ضرورة ادعائه
الرسالة ويجدي المعجزات لا يحاط بها بش نظم الدليل في اتيان نبوة
نبينا محمد صلي الله عليه وسلم ان يقال نبينا ومولانا محمد صلي
الله عليه وسلم ادعي الرسالة وظهر الخارق على وفق دعوته مع
العجز عن معارضته وكل من ادعي الرسالة وظهر الخارق على وفق
دعوته مع العجز عن معارضته فهو رسول الله تعالى ينتج ان نبينا
ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم رسول الله جل وعلا اما الضمير
في معلومة بالنوازل الذي يتغلبه الموافق والمخالف والتوازن في
ضرورة العلم على ما يقدر في اصول الفقه واما دليل الكبري
فقد تقدم في وجه دلالة المعجزة واعلم ان المنكرين لنبوة نبينا
ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم اليهود هم فرقا وفرقة
امتنع من تصديقه لما تضمنته شريعته من نسخ بعض شريعة

موسي

موسي صلي الله عليه وسلم وزعموا ان النسخ بحال وتسكوا
في حالته على ان النسخ يستلزم البداء وبعضهم تسكوا في حالته
على النقل فقالوا ان موسي عليه الصلاة والسلام يقرب شريعته
لا ينسخ وانه قال تسكوا بالسبب ابد الفرقة الثانية تعرف
بالعيسوية قالوا محمد صلي الله عليه وسلم رسول لكن الى العرب
خاصة والرد على من احوال النسخ البداء ان يقال ما عين بالبداء
ان عينت ان ساء الله تعالى ظهر له من الحكمة ما كان حقيقا عليه
عند شرح الحكم الاول ولذلك نسخته فلا نسلم لزوم ذلك في
النسخ فانه لو استلزم تصرفه في افعال عباده بمنع ما اطلعه في
وقت واطلاق ما منعه في وقت البداء استلزامه تصرفه فيهم
بافعاله من تعلمهم من الصحة الى المرض ومن المرض الى الصحة
ومن الغنا الى الفقر ومن الفقر الى الغنا ومن الحياة الى الموت
واذا لم يدل الثاني فلا يدل الاول لبقا ومن المعلوم انه لا يمنع في
الحكمة ان يامر الحكيم مريضنا باستعمال الدواء في وقت ثم ينهيه عنه
في وقت اخر لعلمه وصلاحه في الحالين فمن الحكمة نهيمهم عن القتال
في اول الاسلام لعلمهم واجابة عليهم عند كثرتهم اذ قال الله
تعالى قاتلون المشركين كافة هذا اذا نزلنا الى القول باعتبار
الصالح والاصحح والا فتقدنا ان الله يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ثم نقول لليهود وقوع
الخارق على وفق دعوي المتحدي مع العجز عن معارضته من تحدي
عليه لا يجزوا اما ان يدل على صدق مدعي الرسالة اولافان لم يدل

١

لا يقوم دلالة علي صدق مدعي موسى عليه الصلاة والسلام علي
منعكم وان دل وجب تصديق محمد صلي الله عليه وسلم وعيسى
عليه السلام واما النسخ فهو لازم في شرعهم ايضا اذ قد ثبت
من نص التوراة ان الله تعالى قد قال لنوح حين خرج من السفينة
اني جاعل كل دابة مأكلا لك ولذريتك فاطلق ذلكم لكم كسائر
العبث ما علا الدم وقد حرم بعد ذلك في التوراة اسبا كثيرة
وفي التوراة من شريعة ادم عليه السلام جواز نكاح الاخت وقد
حرموا ذلك وقد كان من شرع يعقوب اجمع بين الاختين وقد
حرموه وقد كاف العهل في السبب قبل شريعة موسى عليه
السلام ولم يكن الحثان واجبا لذوي الولادة وقد اوجوه واما
دعوي ان موسى عليه السلام نص علي ان شريعته لا ينسخ
فهذا اما لقيناهم ابن الواوذي وقد كان يعلم الفرق الشبه طلبا
للدنيا ولا يخفي كذب هذا النقل اذ لو كان حقا لما ظهرت المحمرة
علي يد عيسى عليه السلام ولا علي يد نبينا ومولانا محمد صلي
الله عليه وسلم لالم يظهر ولا يظهر علي احد بعد نبينا محمد صلي
الله عليه وسلم اذ قال لا نبني بعددي وايضا لو كان ذلك النقل
لكان اولي الازمنة تذكره والاحتجاج به الزمان الذي دعاهم
فيه نبينا صلي الله عليه وسلم الي الاسلام وقد بالغوا حينئذ
في احكامهم جهمهم حتي غيروا صفته في كتبهم وفي غيرها
ولم يحتج احد منهم بذلك مع سند حريصهم عليه وتوفر الدوي
علي نقله لو كان موجودا حقا واما العيسوية فان ملو صدقه

عليه

عليه الصلاة والسلام لزم تصديقه في جميع ما اخبر به وقد
اخباره رسول الي الكافة وانه مبعوث الي الاحمر والاسود
فاقرارهم بعبوديته ثم تكذيبهم في انه رسول لجميع اهل الارض
لا يخفي تناقضه لكل عاقل من وافضلها القرآن العظيم الذي
ثم ينزل يتبع اسما البلاغا بتضليل كل دين غير الاسلام اياته تحرك
بطلت المعارضة علي سبيل التعجيز حجة البس الموقد والقطنة
الاقويا المعارضة نظرا لغير الخاضعين في كل فن من فنون
البلاغة طولا وعرضا بحيث لا يغلب من معارضتهم امع كلمة
وان لم يغير فيها العجز فكيف وهم يسمعون في تعجزهم صريح
قوله تعالى فاتوا بغير سور مثله مفتريات ثم نزل معهم
فقال قد بين اجتمعت الانس والجن علي ان ياتوا بمثل هذا القرآن
لا ياتون بمثله الاية ومع ذلك لم يتحرك انفسهم وهم الجبراون
عليها ومن عادتهم انهم لا يبالون معا ضبط انفسهم عند رور
اذي معارض يتدح في مناقبتهم وان كان في ذلك اخلاق لانفسهم
فكيف بما هو من نوع البلاغة التي هي كلامهم وتذب عنهم دينيا
انهم بها في كل واحد يسمون لكن القوم احريهم انهم احسن ان
المهر الهي لا يمكن مقاومته اما انه ليس في طوقهم وهو الاصح
اول للضرورة وهما قولان ومن لم تسخ منهم واستدب لمقاومة
هذا الامر الالهي لمسيمة اقتضح واي بخزفه تضامك منها الي
قيام الساعة ولو انهم نقل لهم القرآن نقل غيره من الكلام نقل
احاد لا يمكن الاعتدال عنهم بعدم الوصول كلابل امتلان بمحملة

وضممه واستارة امره الارض كلها أسفلها وجبلها وبدوها
وهضرها وبرها وبحرها ومومنها وكافرها جنبها وانهارها وتطاوت
ازمنة علي تلك الصفة قريباً من تسعمائة سنة افيستريب
عاقل بعد هذا في كونه من عند الله جل وعلا صدق به نبيه
صلي الله عليه وسلم هذا مع ما فيه من الاخبار قبل الوقوع
بالغيوب المطابقة ومحاسن من الشرعية المشتملة علي ما لا يقدر
البشر علي ضبطه من المصالح الدينية والاخرية وتحرير الامة
والرد علي المخالفين بالبراهين القطعية وسرد قصص الماضين
وتركية النفس بموضع يفرق في ادني بحارها جميع وعطالها
هذا كله علي يد نبي امي لم يلج قط كتاباً ولا حصل له محادثة
لذي علم ما يمكن بها تحصيل ادني شيء من ذلك علم ذلك كله
بالضرورة وما كنت تتلو من قبله من كتاب الاية ش اعلم ان
لنبينا ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم ايات ومعجزات كثيرة
لا حصر لها والفرق بين الاية والمعجزة ان الاية تدل علي صحة
ما جاء به وان لم يتجدد بها الكافة علي القران وقد اجمع المسلمون
فاطبة علي انه معجز واختلفوا في تعيين الوجه المعجز الذي
يخدي به منه وان استعمل علي وجوه من الامجاد فقال بعض المعتزلة
اعجازه اسلوبه ونظمه الخاص فقط وقال قوم اعجازه فصلته
وجزائه فقط وقال امام الحرمين والقاضي اعجازه بالجموع
وقال قوم اعجازه بالصرف عن معارضته وان كان في مقدورهم
وهو قول لابي الحسن الاسعري وهو النظم من المعتزلة قال

النظام

النظام كانت العرب تقدر علي النطق بمثل قبل مبعثه عليه
الصلاة والسلام فلما بعث سلبوا هذه القدرة وقال قوم اعجازه
في جملة عدم تناقضه في اياته وتصديقه بعضها بعضاً
وقال قوم اعجازه انه عبارة عن الكلام القديم والحق هذه
الاقوال القول الذي اختاره القاضي وادام الحرمين فانه صلي الله
عليه وسلم مخدي بسورة من القران وهي مشتملة علي الامرين
مع الجزالة والاسرار بالخاص وانما يتحقق الايات بمثلها عند
الانبات بالمشتمل علي الوجهين معاً فان الشاعر الملقب اذ جود
قصيدة بليغة ودعا الي المعارضة بمثلها فصور في خطبه بليغة
او ثم مرسل بالغ اقصى الفصاحة لم يكن الا في ذلك معارضا
اما الواقي شاعر بمثل وزن شعره عارياً عن فصاحته وجزالة
لم يكن معارضاً له وهو نظير ومعارضة مسلية للذباب له
براهته التي يتضاكم منها وامان ذهب الي ان اعجازه بالصرف
فقد ثبت التشبيه علي ضعفه فانه لو كان لنقل عنهم شيء من ذلك
فيما مضى ولو نقل للوجد فانه مماش الدواعي علي نقله وايضا
فلو كان اعجازه بالصرف لكان كونه في ادني مراتب الفصاحة
انسب لظهور اعجازه كيف والاختلاف في اعلام مراتب البلاغة
وامان قال اعجازه في جزالة بعدم التناقض فيه علي طوله
وتصديقه بعضه بعضاً فلا ينكر انما ذكره من اعظم دليل علي انه من
لون حكم عليم وكذا وصفه تعالى بانه لا ياتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه تنزل من حكم حميد الا ان المخدوم يقع بذلك

واما من قال اعجاز ابناؤه عن المغيبات فلا ينكر ايضا اشتماله
علي ذلك وانه من اصدق الايات الا انه لم يقع التحدي به
اذ لا يتحقق له في كل سورة والتحدي وقع بطلاق سورة وانما
يشتمل على المغيبات وامان قال اعجاز بموافقته لغضايها
العقول فلا ينكر ايضا ان ذلك وصفه كلف التحدي لم يقع بذلك
وامان قال اعجاز لانه قديم فلا يصح لانه من اراد بالقديم ما دل
عليه فقد سبق ان شرط المعجزة ان يكون فعلا لله تعالى وان
اراد العبارات الدالة فلا تخفي انها خادنة وامان قال اعجاز
انه عبارة عن الكلام القديم فلا يصح ايضا فانه لا يمنع ان يعبر
عن الكلام القديم فلا يصح ايضا فانه لا يمنع ان يعبر عن الكلام
القديم بلخفا غير معجز واذا اقرر ان المعجزة على المختار للتحدي
به البلاغة وان التحدي قد استقر بالاثبات بسورة فقد قال
بعض اصحابنا هذه السورة هي المشتملة على اي المعجز وهذا
ضعيف لان لفظ سورة فيها منكر مطلق فلا يفيد بمثلها
قدرا وقال الجمهور من اصحابنا يكفي قصر سورة كالعصر والكوث
والذي ارضاه القاضي في كتاب النقص وارضاه ابو اسحاق
ان الاعجاز انما يتعلق بقدر ما من الكلام بحيث يتبين فيه تفاصيل
ذوي البلاغة وهذا لا يتبين الا فيما طال من السور بعض
الطول قال وهذه لا يضبط انما يضار في مثله الى المعارف
بين اهل الخبرة والدراية بالبلاغة والنظم وقد اعترض اهل
الريغ والضلال على معجزة القرآن فقالوا انكم تزعمون ان وجه

اعجازه

اعجازه فصاحته وخبراته ونظمه وبلاغته ثم اخلفتم خلافا
كثيرا على ما نقلتموه من تفاصيل الاقوال في ذلك فان من زعم
ان ذلك هو النظم فقط فقد انكر الفصاحة والخبراته فيه معجزا
وبالعكس فبالعكس ومن زعم انه الصرف فقد انكر الوجهين
جميعا ومن قال بغير الصرف فقد انكر كون الصرف معجزا وحق
المعجزة ان تكون ظاهرة للكل بحيث لا يستراب فيها البتة والجواب
ان معجز الخلق عن معارضته بسورة من مثله معلوم ظاهر
لا يستراب فيه البتة ولم يختلف فيه احد وبهذا يعرف كونه
معجزة والاختلاف بعد ذلك في وجه اعجازه ولا يقتضي الخلاف
في كونه معجزة ولا في عدم ظهور ذلك وانما هو خلاف في تحقيق
الوجه الذي جاسمه الاعجاز وقد بينا في اصل العقيدة عجيب
البلاغ عن معارضته ببياننا في الاحتياج الي شرح قوله الا
قويا المعارضة هي القوة والقدرة على الكلام قوله واي معجزة
اي مضحكة وحق لدلائها على وهذا القول عند ما سمع سورة
الفيل الفيل وما اذراك ما الفيل له ذنب وسيل ومخرطوم طويل
وان ذلك في خلق ربنا القليل والواو في قوله وسل للعطف
وسل الذكر وحكي عنه ما هو اخفى من هذا انما هو معروف
مشهور تنبيهه قال ابن التمساني في الفصاحة عبارة
عن دلالة اللفظ على المعنى بشرط ايضاح الفرض منها والخبر
عبارة عن دلالة معناه بشرط قلعه حروفه وتناسب مخارجها
والنظم عبارة عن الاسلوب الخاص في ترتيب الاقوال بعضها

مع بعض ثم الحسن فيه بحسب تناسب الكلمات في مرادها
 وذلك انواع واصناف ومجموع الجزالة والعظم هو البلاغة قلت
 والمتميز بين البيانيين ان الغضاحة توصف بها الكلمة
 والكلام والمتكلم فعناها في الكلمة ان تكون خالصة من شائ
 الحروف اخترازا عن نحو قوله الي العلا والمحكم في ذلك
 الذوق السليم ومن الجزالة اخترازا عن قوله
 ومن ضعف القياس اخترازا عن قوله الحمد لله العلي الاحال
 اذ قياسه الاجل بالادغام وببعضهم يزيدون ان يكون غير
 مكروه في السمع اخترازا عن نحو قوله كرم الحون شاشا شربا لليب
 واما معناه في الكلام فان يكون كلماته فضيحة كما ما سبقت
 لا ينافر بينهما اخترازا عن نحو قوله وقبر حرب بمكان قفر
 وليس قرب قبر حرب قبر ساما من ضعف التاليف اخترازا
 من نحو قوله وما مثله في الناس الا ملكا ابوامه هي ابوه يعاربه
 واما معافاها في المتكلم فموان يكون له ملكة يقتدر بها علي
 التعبير بالوضيح عما يقصده من كلام او كلمة واما البلاغة فلا
 يوصف بها الكلام والمتكلم اما معناه في الكلام الوارد لدفع
 انكار منكر فانه يناسبه ان يؤكد بحسب مراتب الانكار والوارد
 لا فائدة حالي الدهن من الحكم يناسبه ان يلحق اليه الكلام غير
 موكد والوارد لا فائدة من هو شعر بالحكم شاك فيه يستحسن
 ان يؤكد الكلام من غير وجوب وقد يعكس الامر في هذه الثلاثة
 لموارض تقتضي ذلك الاحوال وما يليق بها تسعة جدا مقرر

قواعد



قواعدها في فن علم المعاني واما معناها في المتكلم فهي ملكة
 يقتدر بها علي التعبير بكلام بليغ فعلم من هذا ان البلاغة اخص
 من الغضاحة فكل بليغ فصيح وليس كل فصيح بليغا وقد تطلق
 احدهما علي الاخرى توسعا وللبلغة طرفان اعلا وهو الاعجاز
 والمحكم فيه الذوق وادني وهو ما لا يدل عن حالة التحقق
 عند البلغاء باصوات الحيوانك وبينهما مراتب لا تكاد تنحصر
 من ثم هذا الي ماله من المعجزات التي لا تحصى ثم الي ما جلبت
 عليه ذاته الكرامة من القالات التي كادت ان تقضي بالافصح
 قبل مبعثه برسالة طلقا وخطبا ثم مع ذلك كله أكد الله
 تعالى صدق قد يذكره باسمه وجميع وضعه في الكتب الماضية
 قال تعالى الذين يتبعون الرسول النبي الامي الآية وأطلق السنة
 الاخبار قريبا من مبعثه بجميع ذلك حتى انه سبحانه بفضله
 مما أكد به زوال اللبس عن نبوته ان منع العرب قبله من التسمي
 باسمه الخاص به لا اناسا قليلين سمو قريبا من مولده باسمه
 رجاء حصول النبوة لهم لما سمعوا من الاخبار ثم من عظم فضل الله
 تعالى في ازالة اللبس انه لم يطلق لسان احد من اولئك الذين
 سمو باسمه بدعوي النبوة ش يعني ان الدال علي نبوة نبينا ومو
 محمد صلي الله عليه وسلم اميا كثيرة كل واحد منها يصلح ان يكون
 دليلا مستقلا لو انفرد كذا وقد اجتمعت كلها فيه ومرجها الي
 طريقين عقلي وتقلي اما العقلي فوجه احدها معجزة بلاغة
 القران علي ما سبق وثانيها انه صلي الله عليه وسلم اخبر عن المعجزة

فطابعت خبره فيها ما ورد في القرآن العظيم ومنها ما ورد في الاخبار
اما الذي ورد في القرآن فمعه قوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيفلون
وكان كما اخبر لان الروم غلبوا فارس بعد غلبهم علي الروم وقوله
تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الي معاداي الي مكة
وقد رده الله تعالى اليها وقوله تعالى قل للمخلفين من الاغراب
ستدعون الي قوم اولي باس شديد وقد وقع ذلك لان المراد بقوم
اولي باس عند بعضهم بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر رضي الله عنه
الي قتالهم وعند آخرين هم فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه
الي قتالهم وقوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض والمراد بهم الصحابة رضي الله عنهم بدليل
قوله منكم وبدليل قوله وليبدلنهم من بعد خوفا منكم امنا وكانوا هم
الحائزين في صدر الاسلام واما الذي ورد في الاخبار فمعه قوله
عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة وكانت خلافة
الخلفاء الراشدين هذا العذر وقوله عليه الصلاة والسلام اعدوا
بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وهذا الخبر عن بقرته بعده فكان
ذلك وقوله عليه الصلاة والسلام لعمار بن ياسر رضي الله عنه
تقبلك الغيبة الباغية فقتل مع علي رضي الله عنه يوم صفين
وهذا ايضا يدل علي خلافة علي رضي الله عنه بعد
وقوله عليه الصلاة والسلام للعباس حين اسره العدو افد
نفسك انك ذو مال فقال لا مال عندي فقال صلى الله عليه وسلم
ان المال الذي وضعت عندك الفضل وليس معك الا فقر فقلت ان

اصبت

اصبت في سفري فللفضل كذا ولعبد الله كذا فقال العباس والذي
بعثك بالحق ما علم هذا الحد غيري وانك لرسول الله صلى الله
عليه وسلم واسلم ومنها اخباره عن موت الجعاني حين موته ونحو
هذا مما هو كثير مشهور بالوجه الثالث انه عليه الصلاة والسلام
قد بلغ في الحكمة النظرية معرفة الله وصفاته واسمايه واحكامه
وفي الحكمة العلمية وهي علم الاخلاق وسياسة البدن وتبدير
امر الخلق المبلغ العظيم الذي لا يمكن للمعقل الوصول اليه في اثنين
من الشئ ووصل اليه بغية من غير تعلم ولا مخالطة لاحد معروف
بالعلم الوجه الرابع انه نقل عنه معجزات كاستغراق القمر وتسليم
الحجر والقياد الشجر وتسبيح الحصى واحياء النوتي وتكثير الطعام
القليل ونوع الماء من بين اصابعه وحسن الجنع وشكابة
الفاقة وشهادة الشاة المسومة الي غير ذلك مما لا يحصر
وهو مشهور مستفيض في كتب الاحاديث وبعضه وصل
التواتر الوجه الخامس الاستدلال بسيرته واصنافه التي تواترت
اليها وهي كثيرة احدها ملازمة الصدق من اول عمره الي اخره
وان احدا ما سمع منه كلمة قط وقد اعترف له اعداؤه بذلك وايضا
لوصد من الكذب ولومرة في عمره لنبره اعداؤه بذلك وتاييدها
ترك الدنيا والاعراض عن زخارفها علي الدوام حتي ان قريشا عرضوا
عليه المال والزوجة والرياسة لترك هذه الدعوي فلم يلقفت
اليها وبالله كان في اعظم الدرجات في السخاوة حتي انه سبحانه
عائيه عليها بقوله ولا تبسطها كل البسط والشجاعة حتي انه لم يفر

ولا يخرج الغرار في معركة قط حتى في يوم أحد ونحوه مما عظم فيه
الرب وربها كان في غاية الفصاحة والبلاغة حتى ان فصاحة
قد اعيت بلغاء الخطباء من العرب العربا ولذا قال صلى الله عليه
وسلم اوتيت جوامع الحكم وخامسها انه عليه الصلاة والسلام تحمل
في اد الرسالة انواعا من المساق والمناعب لا يثبت معها الا من
هو على الحق من الله تعالى وهو مع ذلك مصر على دعوى الرسالة
ولم يظهر في عزيمته فتور ولا في اصراره قصور وادسها انه عليه
الصلاة والسلام كان مع اهل الدنيا في غاية الترفع ومع الفقراء
والمساكين في غاية التواضع وسابعها ما كان عليه من حسن
الخلق حتى انه لا يزداد مع الغضب الاحكاما وثامنها حسن ذاته
الكرمية وما استملت عليه من المحاسن التي هي حرق عادة ولم
توجد لبشر سواه وما احسن قول عبد الله بن رواحة الانصاري
رضي الله عنه في ذلك يشير الى محاسنه صلى الله عليه وسلم خلقا وخلقاً
لو لم يكن فيه آيات مبينة لكان منظره ينيبك بالخير
ولهذا ما سلم ابو ذر رضي الله عنه عند رويته آية قال لما
رايت وجهه عرفت انه ليس وجه كذاب والحق ان هذه الاوصاف
بل بعضها لا يكون لغير الانبياء عليهم الصلاة والسلام واما العقلي
فبوضعه تعالى على نبوته في الكتب الماضية وذكر الانبياء له
وايعاؤهم على اتباعه وهذا الدليل وحده كاف بدون المعجزة
فان شهادة من ثبتت نبوته لاحد بالنبوة دليل قاطع على ثبوت
نبوته وان لم تظهر معجزة على يده وقد فوات عن الاخبار الاخبار

عن كتبهم

عن كتبهم وانبياءهم نبوته قبل بعثته معينين اسمه وبلده وصفته
وايضاً فلم يزل يفي نبوته واحمد لله موجود في التوراة والانجيل
والزبور الى الان مع ما اغنم في تبديلها وذلك يدل على الاعتناء
بامره فيها وكثرة ترديد ذكره فيها على وجه لا يزيل جميعه التبديل
وقد اطلع علما وناصري الله عنهم على كثير من تلك النصوص فيما
بايدي اليهود والنصارى من الكتب الآن فمنها ان في المصحف الخامس
من التوراة التي بايديهم الى الان قال الله تعالى لموسي بن عمران
اي اقيم لبني اسرائيل من بني اخوتهم نبيا مثلك اجعل كلامي على
فيه من عصاه انتقم منه فقوله تعالى من بني اخوتهم نبيا يدل
على ان هذا النبي ليس من بني اسرائيل فلا محالة انهم اما من العرب
او الروم فاما الروم فلم يكن منهم بنى سوى ايوب عليه السلام
وكان قبل موسي زمان فحين ان المراد بالاخوة العرب فالذي بشرت
به التوراة اذن نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم قال بعض
علماء قرطبة ناظر في يوم الاحد اخبار اليهود واهل الذكاء منهم في
هذا فقال هذا كله صحيح لا احد فيه اعتراض عليه غير انه قال
تعالى اقيم لبني اسرائيل ولم يكن محمد صلى الله عليه وسلم رسولا
الا في العرب فقلت له ما على وجه الارض من يجهل امر محمد صلى الله
عليه وسلم وانه قال بعثت الى الاحمر والاسود والحر والعبد والاكسر
والانثى وهذا الكتاب ينطق انه مبعوث الى الخلق كافة قلت وليس
في قوله تعالى اقيم لبني اسرائيل نبيا ما يقتضي اخصار بعثته
لهم فقط اذ ليس فيه شيء من ادوات اخصار وانما عني بالذكر لدفع

ما يوهون انه لا يبعث اليهم من ليس منهم ثم قال هذا العالم العربي
فقال هذا الخبر ما يملكني ولا غيري دفع ذلك وبذلك اخبرنا اسلافنا
اليهود عنه انه قال بعثت الي الخلق كافة الافرة من فرق اليهود
يقال لها العيسوية تقول بنوته ومعجراته وتكرانه بعثت الي غير
العرب واسنا علي بني مراهم عليه ثم عطف علي يهودي الي جنبه وقال
له نحن قد جري نسا لتا علي اليهودية وناسه ما دري كيف يكون
الخلاص من امر هذا العربي وفي التوراة ايضا جاء الله من جبل
سيناء واشرق من جبل ساعين واستعلن من جبل فاران ومعه
جاعة فجيته تعالي من جبل سيناء عبارة عن مجي امره وشريعته لموسي
عليه السلام وانزاله التوراة عليه فيه اذ عليه كلم الله موسي عليه
السلام فهو علي حد قوله تعالي في القرآن وجاء ربك والملك صفا
صفا واسراقه من جبل ساعين عبارة عن انزاله الانجيل علي عيسي
عليه السلام واظهار دينه لان ساعين من جبال الروم واستقلانه
من جبال فاران عبارة عن انزاله القرآن وبعثه نبينا ومولانا محمد
صلي الله عليه وسلم منها اذ لا خلافا ان فاران هي مكة وقد قال
الله تعالي في التوراة ان الله تعالي اسكن هاجر وابنها اسماعيل
فاران وانظر تفسيره في التوراة عن ظهور شريع نبينا ومولانا محمد
صلي الله عليه وسلم بالاستعلان الموزن بكمال الظهور فهو نظير
قوله في القرآن ليظهره علي الدين كله وقال في التوراة ايضا هاجر
ام اسماعيل حين دعته قد سمعت خشوعك في اسماعيل وستكون
يده فوق يد اجمع ومعلوم ان اسماعيل عليه السلام وولده لم تكن

يديهم الا تحت يد اسحاق لان في ولد اسحاق كانت النبوة فلما بعث
الله نبينا ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم جعل يد بني اسماعيل
فوق يد اجمع ورد النبوة فيهم فاعناهم واعظمهم وبارك عليهم جدا
كما قال في التوراة وفي الزبور التي بايديهم الان ذكر صفة نبينا محمد
صلي الله عليه وسلم وقال فيه ويجوز من البحر الي البر ومن منقطع
الانهار الي منقطع الانهار وانه يجز اهل اخبز ابرين يديه علي ركبهم
ويجس اعداؤه بالتراب ويأسيه ملوكهم بالقرابين وسجده وتدين
له الامم بالطاعة والاعتقاد لانه يخلص المضطر البائس من هوى
اوتي منه وينقذ الضعيف الذي لا ناصر له ويراف بالضعفاء والمساكين
وانه يعطي من ذهب بلاد سبا ويصلي عليه في كل وقت ويدوم امره
الي آخر الدهر وفي الزبور ان الله اظهر من صهيون اكليلا محمدا
فالاكليلا كناية عن الرياسة ومحمود هو نبينا ومولانا محمد صلي الله
عليه وسلم وفي الزبور ايضا الفرج اسراييل بخالقه وبنو صهيون
من اجل ان الله اصطفى لهم امة واعطاهم النصر وشدد الصالحين
منهم بالكرامة يسبحون الله علي مضاجعهم ويكبرونه باصوات
مرتفعة بايديهم سيوف ذوات شفرين تستقيم من الامم الذين لا يعبدونه
يوثقون الامم بالقيود واسراخهم بالاغلاك فانظر من هذه الامم
التي سيوفها ذوات شفرين يستقيم الله بها من الامم الذين لا يعبدونه
ومن المبعوث بالسيف من الانبياء ومن الذين يكبرون الله قياما
وقعودا وعلي جنوبهم باصوات مرتفعة بالاذان وفي الزبور ايضا
تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك معروفة بيمينك

وسهامك مسنونة والامم يخرون تحتك وفيه ايضا يقول الله لداود
عليه السلام سيولد لك ولد ادعي له ابا ويدي لي ابنا فقال داود عليه
السلام اللهم اجعل السنة في بعلم الناس انه بشر فولد داود
الذي ادعي ابنا لله تعالى هو عيسى عليه السلام لانه من اعداد
داود عليه السلام فاعتبر كيف دعا داود عليه السلام الله تعالى
حين اقترعه ما اخبر به من شأن ولده عيسى عليه السلام ان يبعث
الله تعالى جاعل السنة وكاشف الغممة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
ليعلم الناس ان عيسى عليه السلام بشر عبد لله تعالى وليس بابن
الله وكذا قال المسيح في الانجيل التي بايدي الكفرة اليوم اللهم اجعل البار قليط
ليعلم الناس ان ابن الانسان بشر وقال ايضا في الانجيل الذي
بايديهم عن يوحنا البار قليط لا يخشاكم ما لم اذهب فاذا جاء وخ العالم
عالي الخطيئة ولا يقول من تلقا نفسه شيئا ولكنه مما يسمع بكم
ويسويكم بالحق ويخبركم بالحدوث والغيوب الى ان قال عنه وسقطني
ثم تادي علي وصفه بكلام بن وقال ايضا هو يشهدني كما شهدت
له وانا اجشكم بالامثال وهو ياتيكم بالتاويل وفي الانجيل ايضا ان
المسيح قال للحواريين من انفضني فقد ابغض الرب ثم تادي الي
ان قال فلا بد ان تتم الكلمة التي في الناموس لانهم ابغضوني مجانيا
فلو قد جاء المخمنا هو الذي يرسله الله اليكم من عند الرب رحم العبد
وهو شهيد علي وانتم ايضا لكنكم قد ما كنتم معي هذا قولي لكم لكيلا
تشكروا اذا جاءكم والمخمنا بلسان السريانية وهو بالرومية البار قليط
وبالعربية محمد صلى الله عليه وسلم وفي الانجيل ايضا عن المسيح انه

ضرب

ضرب مثالا لينا فقال مثل الدنيا كمثل رجل اغترس كرما ومضى على
ذلك ثم ضرب مثالا لابنينا ونفسه في كلام كثير ثم محمد صلى الله عليه
وسلم وجعله الموكل اخرا بالكرم وفتح عن امة محمد صلى الله عليه وسلم
فقال اقول انه سيزاح عنكم ملك الله تعالى ونقطه الامة الطبيعية
العامة ثم ضرب مثالا بصخرة فقال من سقط علي هذه الصخرة سينسحق
ومن سقطت عليه سينهشتم يريد بذلك محمد صلى الله عليه وسلم
ومن ناواه وحاربه اظهر الله عليه وقال اسعيا النبي عن الله
عبد الذي سرت به نفسي ازل علي وجهي فيظهر في الامم عدي
ويوصي الامم بالوصايا لا يضحك ولا يصخب ولا يسمع صوته في الاسواق
ويفتح العيون العور ويسمع الاذان الصم ويحيي الموتى والظلمات
اعطيه لا اعطيه غيره اجد محمد الله حمدا ثم اشار الي بلده مكة
فقال لتفرج البرية وسكانها يهللون الله علي كل شرف وكبرونه
علي كل رابية ولا يضعف ولا يغلب ولا يميل الي الهوى ولا يسمع
في الاسواق صوته ولا يذل الصالحين الذين هم كالقصة الضعيفة
بل يقوي الصديقين وهو ركن المؤمنين وهو نور الله الذي
لا يطفأ ولا يخضم حتى ينبت في الارض حجي وينقطع به العذري
توارته بنفاد الحق فانظر الي هذا المصريح بنينا ومولانا محمد صلى الله
عليه وسلم من غير ما وجه في ذلك قوله يوصي الامم وفي الانجيل ان
المسيح قال ليخام بعث الي جميع الاجناس وانما بعثت الي الغنم الربضة
من نسل بني اسرائيل فلا يجوز ان يكون الي الامم جميعا غير بنينا محمد
صلى الله عليه وسلم وفي صحن حنفي النبي جلالة من الميت

وتقدس من جبال فاران وامتلات الارض من تخمد احمد وتقدسه
وملك الارض هيبته الي ان قال في آخره وتروي السهام بامر يا محمد
ارتوا في صحف اسعيا لتفرج ارض البادية العطشي وتنبع البراري
والفلوان لانها استعطي باحمد محاسن لبنان وكمل هذا الحسن الذي
والرياض وفي صحف اسعيا ايضا انت ايام الافتقار وانت ايام الكمال
ثم قال لتعلموا ابني اسرائيل الجاهلين ان تسمونه ضالا وهو صاحب
النسوة تغترون ذلك علي كثرة ذنوبكم وعظم جوارحكم وفي صحف اسعيا
ايضا يقول قيل لي قم فانظر قازي تخبرني قلت اري برجلين يخبرني
مقبليين احدهما علي حمار والاخر علي جمل يقول احدهما صاحبه سقطت
بابل واصنامها النخرة فصاحب الجمل هو محمد صلي الله عليه وسلم
كما ان صاحب الحمار هو عيسى عليه السلام مشهورين بذلك وانما
سقطت عبادة الاصنام ببابل من دون الله وهدت اوثانها بنينا
ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم وامته لا يعيسى عليه السلام ولا
بغيره فارت ملك بابل يعبدون الاصنام من لدن ابراهيم الي زمان
نبينا ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم وامته وفي صحف خزيال
النبي يقول عن الله عز وجل بعد ما ذكر معاصي بني اسرائيل وشبههم
بكرمة وقال لم تثبت تلك الكرمة ان قلت بالسحطة ورمي بها علي
الارض واحرق السهام ثم اثارها فعند ذلك غرس في البدو وفي
الارض المهمل العطشي وخرجت من اعصابها العاضلة نار اكلت
تلك الكرمة حتي لم يوجد فيها غصن قوي ولا قضيب فاعتبر هذا
النصيح به وبصفة بلده كلها وقوله الارض المهمل البدو العطشي

وتلك

وتلك صفات ملكه لانها صحراء ولاها كانت مهمل من النبوة من عهد
اسماعيل عليه السلام وفي صحف دانيال النبي عليه السلام وقد نعت
الكذابين وقال لا تمتد دعوتهم ولا يتم قريانهم واقسم الرب بساعده
لا يظهر الباطل ولا يقوم مدع كذاب دعوة الكثر من ثلاثين سنة فاعتبر
من هذا الكلام عدم طول دعوة الكذابين وهذه دعوة نبينا ومولانا
محمد صلي الله عليه وسلم قائمة ظاهرة قريان تسمية سنة وهي
باقية الي يوم القيامة وقال ايضا دانيال النبي علي نبينا وعليه افضل
الصلاة والسلام وقد سأل الملك بخت نصر عن منامة رآها وطلب
منه ان يخبره بها ثم بتفسيرها فقال ايها الملك رأت صنما بارعا في
الجمال اعلاه من ذهب ووسطه من فضة واسفله من نحاس وساقاه
من حديد ورجلاه من فخار فبينما انت تنظر اليه قد اعجبك اذ نزل
حجر من السماء فضرب راس الصنم فطحنه حتي اختلط ذهبه وفضته
ونحاسه وحديده وفخاره ثم ان الحجر ربا وعظم حتي ملأ الارض كلها
فقال له بخت نصر صدقت فاحبرني بنا ويلها فقال دانيال عليه السلام
اما الصنم فامم مختلفة في اول الزمان وفي وسطه وآخره فالراس
من الذهب انت ايها الملك والفضة ابنتك من بعدك والنحاس الروم
والحديد الغرس والفخار امانان ضعيفتان تملكهما امرانان بالني والشام
والحجر المنال من السما ديني وملك ابدي يكون في اخر الزمان يغلب
الامم كلها ثم يعظم حتي يملأ الارض كلها كما ملأها ذلك الحجر فانظر هل
كان بني غير نبينا ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم بعث الي جميع الامم
وجعل جميع اجناسها علي اختلاف ادیانها واختلاف لغاتها جنسا واحدا

وعلى لغة واحدة اذ كلهم يقرؤن القرآن بلغة العرب ويدينون بدين واحد
وبالحجة فنصوص الكتب الماضية في اثبات رسالة نبينا ومولانا محمد
صلي الله عليه وسلم وبشارات الانبياء والاهبار والخبار به التأكيد
تختصر ويكفي هذا الذي اشرنا اليه من هنا في هذا المختصر لئلا يخرج فيه
عن الغرض قوله الا انا ساقليلين سوا قرىبا من مولده باسمه عددتهم
سبعة محمد بن مسلمة الانصاري ومحمد بن ابي حنيفة بن الجراح بن
الهمزة وعلاء بن مهدي بن ميمون بن ميمون بن ميمون بن ميمون بن ميمون
ولام مخففة واخره هاء مملوطة ومحمد بن حمران الجعفي ومحمد بن ابي البراء
بن محمد بن الرازي ومحمد بن سفيان بن مجاشع ومحمد بن خزيمة السلمي
ومحمد بن يحيى بن عيسى بن ميمون بن ميمون بن ميمون بن ميمون بن ميمون
هذا كله حصل لك العلم ضرورة بصدق رسالة نبينا ومولانا محمد
صلي الله عليه وسلم فوجب الايمان به في كل ما جاء به عن الله سبحانه
بحجة وتفصيل لا كالحشر والنشر لعين هذه البدن لاثبات جماعته في كونه
عن تعريف او عدم محض تردد باعتبار ما دل عليه الشرح اما الجواز العقلي
فيما فاتنا وفي اعادة الاعراض باعيانها طريقان الاول تعاد باعيانها
باتفاق والثانية قولان والصحيح منهما اعادتها باعيانها وفي اعادة عين
الوقت قولان والاصح قولان وفي كون الموزون صحي العمل واجبا
تخلقا امثله لها تردد والجنة والنار وعذاب العبر وسواله ش الحشر
عبارة عن جميع الاجساد واحيائها وسوقها الى الموت وغيره من موطن
الآخرة والنشر عبارة عن احيائها بعد مماتها واجمع اهل الحق والمسلمون
على ان الله تعالى يحيى الابدان بعد موتها والدليل عليه ان الاعادة اما

ان تكون

ان تكون بمعنى اعادة اجسادهم بعد اعدامها او بمعنى ضمها وجمعها بعد تبدلها
وكلاهما ممكن وكل ممكن اخبار الصادق بوقوعه وهو حق والاعادة حق
وانما قلنا ان الاعادة بالمعنى الاول ممكنة لان ما هية الجواهر والاعراض
تقبل الوجود والعدم لذاتها لما عرفت ان القول لا يكون الانفسيا والالزم
التسلسل ورواها لا تتعبد بعد عدمها فكما قبلت الوجود والعدم ابتدا
تقبلها انتها وانما قلنا انها تقبل الوجود والعدم لانها لم تقبل الوجود
لكانت قديمة واجبة الوجود وهو باطل لما سبق من برهان عدمها
ولم تقبل العدم لكانت مستحيلة الوجود والعيان يكذبها واما
امكان الاعادة بالمعنى الثاني وهو جمع الاخرى بعد تفرقها وخلق الحياة
فيها فوضع هذا اذا نظرنا الى الاعادة بحسب قابلها وان نظرنا اليها بحسب
فاعلمها وهولاه جل وعلا فلا خلاف ان قدرته لا يتعاضد عليها ممكن
وعلمه محيط بكل شيء فلا تعذر ان لا من جهة القابل ولا من جهة الفاعل
والي نفي التعذر من اشارة القرآن في قوله تعالى فالنحيي للظالم وهي
برهيم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فنفى التعذر
من جهة المعاد القابل بقوله انشاها اول مرة اي دانه قابله للوجود
بدليل نشاءه الاول ويستحيل ان تتعبد الحقيقة من امكان شيء في الاستحالة
ونفي التعذر من جهة الفاعل بقوله وهو الخلاق العليم بصيغتي الجالفة
وبقوله انشاها ثم ارشدنا الى جواب عن شبه المتكبرين ومن شبههم استبعاد
جمع الاخر الى بدنها المخصوص بعد اختلافها بغيرها كما قالوا ايد امتنا
وكناتر ابا ذلك مرجع بعيد والجواب انه تعالى عالم بجميعها غير عاجز عن احيائها
وخلق الحياة فيها كما قال تعالى قد علمنا ما تنقص الارض منهم الاية ومن شبههم

ايضا انها اذا صارت ترابا فقد تغير طبعها عن طبع الحياة التي هي الحرارة والرطوبة
فرد هذا الاستبعاد بقوله تعالى الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا واما
ان الصادق اخبر بوقوع هذا الممكن فهذا امر علم من الدين ضرورة واجته
الممكنون لبعض الاجساد بوجهين الاول ان انسانا لو اكل انسانا اخر وصار
الماكول جزءا من بدن الماكول فلو اعاده الله بعينه ما ان تكون الاجزاء
الماكولة معادة في بدن الماكول او في بدن الاكل واما ما كان فلا يكون
احدهما معاد ابعينه وبتمامه وهو خلاف الغرض وايضا جعل الماكول جزءا
من بدن احد هما ليس باولي من جعله جزءا لبدن الآخر لانه كان جزءا لبدن
كل واحد منهما قبل العدم في الجملة وباجل فيستحيل جزءا منهما معا الاستحالة
حلول الشيء الواحد بالثخصين في محلين الوجه الثاني لو عيد البدن
لم يحل اما ان يكون مقصودا او لا مقصودا وكلاهما باطل اما الثاني فلانه
يؤدي الي العبث والسفه واما الاول فلان ذلك المقصود اذ لا يلازم
او تحصيل لذة او دفع ألم والاول لا يصح ان يكون مقصود الحكيم والثاني
باطل لانه ليس في هذا العالم لذة بل حقيقة بل كل ذلك خلاص عن الالم
والثالث ايضا باطل لانه يحصل بالبقاء على العدم والجواب عن الاول ان لكل
بدن اجزاء اصلية واجزاء فضلية فالمعاد لكل واحد هي اجزائه الاصلية
واما الماكول فضلية من المتعدي فلا تعاد فيه والجواب عن الثاني ان افعاله
تعالى يستحيل ان تغفل بالاعراض وقد سبق بيانه ولو سلم الغرض على سبيل
الجدل فتقول لم لا يجوز ان يكون الغرض الاستلزام قوله الاستمرار على
ان اللذة دفع ألم ممنوع بدليل ان الشيء الملتذ به قد يحصل في آفة فيلتذ به
من غير ان يسبق ألم الشوق اليه ولا الشعور به اصلا وعلى تقدير تسليم كون اللذة

في هذا

فهذا العالم دفعا للالم فلا نسلم ان لذات الآخرة من جنس لذات الدنيا كالاكل
والشرب والاستمتاع وغيرها فيكون ايضا دفعا للالم والجواب ان لذات الآخرة
بعضها لذات الدنيا في الصورة وبما لها في الحقيقة كما انه لا شركة بينهما الا
في الاسماء وحسب لا يلزم اشتراكهما في دفع الالم بغيره الاول ذهب الامام
الخجيري الى انه لم يثبت بدليل قطعي عقلي او نقلي ان الله سبحانه يعدم الآخر
ثم يعيد هاهنا واجته غير ممنو جزم بعدمها بقوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه والملك القنا والآخر من جملة الاشياء تكون فانية وجوابه لا نسلم ان
الهلاك هو الغناء بل التعريف ايضا هلاك الثاني اذا قلنا بعدم الاجسام
فالمعاد عين تلك الاجسام المعدومة لامثلها والالزم ان المتأب او المعذب
غير هذه الاجسام التي اطاعت او عصت وهو باطل بالاجماع واقتضى اصحابنا
في اعادة اعيان الاعراض والصحيح عادة اعيانها وقال في الغرض في شرح المريد
الذي عند اهل السنة ان تلك الاجسام الدنيوية تعاد باعيانها وابتاعها
بلا خلاف بينهم قال بعضهم باوقافها فيعاد الوقت ايضا فيعاد الجسم والوقت
وذلك جائز في حكم الله وقدرته وهيئ عليه جميعه ولكن لم يدع اعادة الوقت
خبر وقد قال الله تعالى في القرآن ما يدل على ان الوقت لا يعاد وهو قوله تعالى
كلما انضجت جلودهم فيها هم فيها جثثا غير هائل يعني به غيرها في الوقت ولا
فاجلود الاول باعيانها التي نضجت هي التي يعاد ابدانها ليعادها اذا تعرفت
واعيانها اذا اعدمت وقد بين ذلك في كتب الاصول هذا ما يتعلق بالحشر
والنشر على اختصار ولما الصراط فهو جسد معدود على من جهنم برده الاول
والاخرين وورد انه ادق من الشقوق وتكون سرعة الناح عليه على قدر
اعماله ومن امسك السموات والارض ان ترولا قادر ان يسير العباد معه من

علي شي وعلي غير شي فلا معنى لتلجج الشك في ثبوته او التعرض لتأويله
على خلاف الظاهر كما سلكته المعتزلة واما الميزان فهو حق ورويه القرآن
والسنة وهو محمود وكفيل عند اهل السنة والموزون فيه صحف الاعمال
او مثالات تجلها الله تعالى ويزنها الله جل وعلا على قدر اجور الاعمال
وما يتعلق بها من ثوابها وعقابها وانكر معظم المعتزلة ذلك واولوا وزن
على اعتبار الحسنات وقالوا وزن كل شي بما يليق به وقال ابن المعتز
منهم يجوز ولا ينقطع به سمعا ولا يخفى بطلان القولين وقال الجبائي
خلق الله تعالى جواهر على اعداد الاعمال الصالحة وضدها قتل وما
ذكره غير بعيد الا انه ورد انه عليه الصلاة والسلام سئل عن ذلك
فقال تورث الصالح وهل الوزن خاص بالمومنين او عام لهم وللكارين
ويكون معنى قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا اي نافعا
فيه تردد واما الجنة والنار فتشبهانهما مما علم من الدين ضرورة وهما
مخلوقتان بدليل قوله تعالى اعدت للمتقين وهبوط آدم منها وروية
النبي صلى الله عليه وسلم لهما في الاسرار وفي غيره وقد انكر جماعة من
المعتزلة خلقهما وزعموا انه لا فائدة في خلقهما قبل التواب والعقاب
وحملوا اعدت على انه من باب التخيير عن المستقبل بالمأضي لتحقيق
وقوعه وحملوا الجنة في قصة آدم عليه السلام على بستان من بساتين
الارض وهذا تلاعب بالدين وافعال الله تعالى لا تتوقف على الاعراض بل
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولو تزلزلناهم في ايقافها على الاعراض
فما المانع من استمالها على فائدة محض عقولنا عن الوقوف عليها او تنوع
ما المانع ان يكون في اعدادها الطوفان في الايمان باكمال تحقيق الوعد والوعيد

ونفع

ونفع من كان بها من الخور والولدان ومن يرد عليهم من ارواح الشهداء
والاولياء والاطفال وكذلك ارواح الكفار بالنسبة الى النار واحتملوا بانها
لو كانت مخلوقات لوجب ان لا ينقطع نعيم الجنة لقوله تعالى كلما دأب
وظلها وقد قال تعالى كل شي هالك الا وجهه والجباب ان ذلك بعد
دخولها في الآخرة او نقول قوله تعالى كل شي هالك الا وجهه عام مخصوص
واما عذاب القبر واحياء الموتي فيه وسؤالهم فيه فهو حق عند جميع اهل
السنة ودليله القرآن الكريم اما في حق السعداء لقوله تعالى ولا تحسبن
الذين قتلوا في سبيل الله قتلوا تاملا احياء عند ربهم يرزقون واما في
حق الاشقياء لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ولا يسمعون
ان يكون المراد منه عذاب الآخرة لعدم تعييده بالغد والعشي ونقول
تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اسد العذاب فيزدبرون العذابين
ونقول تعالى اغرقوا فادخلوا نارا واما للترتيب بانصال وورود احوار
بلغت حد الاستفاضة باستعادته عليه السلام من عذاب القبر وقال
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار ثم لم يزل ذلك مستغنيا
بين السلف قبل ظهور البدع وقد نقل عن ضرار وبشير الكرسي وجماعة
من المعتزلة انكار عذاب القبر والمسئلة فيه ورد الارواح فيه والاجساد
وقالوا من مات فهو ميت في قبره الى يوم القيامة وزعم ابو الهذيل
المعتزلة ان من خرج من الدنيا على غير شمة الايمان فانه يعذب بين النقيضين
ويسئل اذ ذاك وانبت البلخي والجبائي وابنه عذاب القبر للكارين
والعاسقين دون المومنين وانكر واسمية المكلين بمنكر وكثير الشرع
ورد بتسمية ما مذكت وقال صالح قبة من المعتزلة عذاب القبر جازم ويجري

على المؤمنين من غير مرد الارواح الى اجسادها وقال ان الميت يجوز ان يحس
ويألم وهو خلاف الضرورة وقالت طائفة من الكرامية والمعتزلة ان الله
يعذب الموتي في قبورهم ويحدث فيهم الالم وهم لا يشعرون فاذا احيوا
وجدوا تلك الالام قالوا لا يسكران اذا ضرب فانه يحس الله بعد اذا
رجع اليه عقله ومنع اصحابنا ان يسكران لا يتألم وانما منع من الالام
والتأوه حاله واعلم انه لا مانع في العقل من رد الحياة الى بعض اجزائه
ويحصل له من العقل والفهم ما يفهم به ويحس ويدركه الملكان منه
وان لم يسمع نحن كلامه وكذا يجوز ان يسمع كلام من سمع عليه وكذلك
جائز وقد ورد السمع به فوجب اعتقاد ظاهره ولا حاجة الى تكلف
تاويله والله تعالى على كل شيء قدير قالوا وليس في احياء الاطفال خبر
مقطوع به وظاهر الخبر يدل على التعميم الا انه لا بد في ذلك من تكميل فهمهم
ليعرفوا بذلك سعادتهم وشقاوتهم وكذا المعصومون من الذنوب يكونون
تعميما بسعادتهم وقيل في قوله تعالى ربنا امتنا اثنتي واجنتين
اثنتي ان احدي الحياتين حياة القبر وورد عليه انه يلزم ان تكون
ثلاثا واجب بان نفي الثالثة انما هو بطريق المفهوم وهو ضيق فيستلزم
لمعارضته القاطع ويحتمل انه انما يخص الحياتين بالذكر لانهما اللتان اكرهنا
بعد الموت اما الحياة الاولى فمخصوصة فلا يحتاج الى التفصيل فان تمسكوا
بقوله تعالى لا يدعون فيها الموت الا الموتة الاولى فلما انفي ان يدعوا
في اجنة عصف الموت التي لم تثبت الا الاولى فمن ثم خصت بالذكر وان
تمسكوا بقوله تعالى انك لا تسمع الموتي قلنا المرد ما هو موتي فان
قالوا نحن نرى من ندقنه على حاله ونعلم بالضرورة كونه ميتا قلنا هذا

يودن من قايله بعدم طمأنينه اي الايمان وهو بمثابة استبعاد الكفرة
حشر العظام المبالية ومن يسلم اختصاص الرسل بروية الملك دون
القوم وتعاقب الملايكة فينا وقوله تعالى في البليس وجوده انه
براكم هو وقيله من حيث لا ترونهم لا يشك في التصديق بذلك كيف
والثاني يدرك احوال امن السرور والغموم والالام من نفسه ونحن
لا نشاهد ذلك منه والبرزخ اول منزل من منازل الآخرة وفيه تغير
العادات وخرقها فيصح ان يكون الميت حال مشاهدته له والقبر حال
نظرنا اليه على غير حالة التي نشاهدها ولم نشعر بشي مما هناك والامر
بيده الله تعالى يظهر ما يشاء ويحجب ما يشاء له سبحانه ان يجعلنا من
امن به وعملنا له وكتبه ورسله ويحكم لنا بحوائج السعدا ويؤمنهم وقتنا
في الدنيا والآخرة ص ولا يقدح فيه مشاهدتنا الميت على نحو ما وضع في قبره
لان في الموت وما بعده خوارق عادات اخبر بها الشرع وهي جائزة فوجب
الايمان بها على ظاهرها ش يعني ولا يقدح في الايمان بعذاب القبر والاصحاب
فيه والسؤال ولا يقدح في حمله على ظاهره مشاهدتنا له وقد سبق شرح هذا
المعنى قريبا من هذا النص وبالله التوفيق ص واما ما استحال ظاهره
نحو على المرتضى استوي فانا نصره عن ظاهره اتفاقا ثم ان كان له تاويل
واحد نعين اهل عليه والاوجب التقويض مع التزويه وهو مذهب الاقدمين
خلاف الامام الحرمين ش ما ذكرنا ما يجوز العقل او الخبر الشرع بوقوعه
يجب ان يؤمن به على ظاهره ولا يجوز تاويله والمقرر لنا ويلي به في ذكر
ما اخبر الشرع به وكان ظاهره مستحيلا عند العقل فانا نصره عن ظاهره
المستحيل لانا نعلم قطعا ان الشرع لا يخبر بوقوع ما لا يمكن وقوعه ولو كذبنا

العقل في هذا وعملنا بظاهر النقل المستحيل لاوي ذلك الى اهدام النقل ايضا لان
العقل اصل لثبوت النبوت التي تنفرد عنها صحة النقل فيلزم اذن من تكذيب
العقل تكذيب النقل ثم بعد صرف اللفظ عن ظاهره المستحيل فان لم يكن له
بعد ذلك الا تاويل واحد صحيح يقين احمل عليه لعدم وجود غيره وذلك مثل
قوله تعالى وهو معكم ايما كنتم فانه يستحيل حمله على ظاهره من المصاحبة
بالذات ولم يبق بعد ذلك الاحتمال على المعية بالعلم والرعاية ونظير الا هو
رابعم الاية ونحو ذلك مما هو كثير وان كان له بعد ذلك تاويلات كل واحد
منها مستقيم فهل يعين واحد منها ليندفع اللبس عن العوام وهو مذهب امام
الحريني او يوفق عن التبيين ويغوص الامر فيه الى الله تعالى دفعا للفتك
وهذا المذهب الاقدمين وذلك مثل قوله تعالى علي العرش استوي فان الاستواء
بمعنى الاستعلاء المكاني محال في حقه تعالى ويبقى بعد ذلك تاويلات صحيحة
احدها ان يكون استوي بمعنى استوي عليه بتصرفه له كغياث الثاني ان
يكون استوي بمعنى قصد الى خلق شئ هناك التالك ان تكون على معنى البا
واستوي بمعنى كل اي كمل الخلق بالعرش الرابع ان المستغرق فوق العرش مخلوق
من مخلوقاته يسمى استوي الى غير ذلك مما قيل والظاهر مذهب الاقدمين
في ترك تعيين بعضها وتعيين البعض منها الى الله تعالى مع القطع بتوحيده
جل وعلا مما لا يليق به لان تعيين احد المحتملات الجائزة بغير دليل بيقين في الدين
وتجاسس عظيم وتعيين من عين شيا منها كالامام انما كان لدليل يرجح من جهة
اللغة او غيرها والله تعالى اعلم من فصل ومما جابه صلى الله عليه وسلم وجب
الايمان به تعوذ الوعيد في طائفة من عصاة امته ثم يخرجون بشفا عنه
صلى الله عليه وسلم والخوض وهل هو قبل الصراط او بعده او هما ارضان

احدهما

181
احدهما قبل الصراط والاخر بعده وهو الصحيح اقوال وتطالير الصحن الى غير
ذلك مما علم من الدين ضرورة وعلمه مفصل في الكتاب والسنة وكتب علماء الامة
من اعلم ان تعوذ الوعيد اخلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب الاول ان الوعيد
الوارد في الكتب الالهية انما جاء للتحذير فقط واما فعل الايام فلا وهو قول
الباطنية واحتجوا بقوله تعالى ذلك يحيى الله به عباده ولا يحيى فسادهم فان
التحذير المذكور في الاية انما هو في الدنيا وفي الآخرة يقع المخوف به واحتجوا
ايضا بان الحكيم ارحم الراحمين كيف يعذب حيوانا ضعيفا وغايبه انه بمعصيته
انما قصر في حق نفسه لاستحالة ان يكون لله تعالى نفع في عمل احد او ضرر به
وايضا فالافعال كلها واقعة بارادته تعالى وخلقها لاسر العبد في شئ منها
وهذا الكلام منهم مبني على التحسين العقلي وهو باطل وعليه طلب الاطلاع
على سر العذر وهو مما نهينا عن الخوض فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا ذكر العذر فامسكوا والله سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا علم
لنا بشئ الا ان يعلمنا جل وعلا بفضل المذهب الثاني ان العذاب انما يحسن
في حق الكافرين والمسلم وهو مذهب المرجئة وخبر موافقي غلب من ممان
من اهل الكبراء قبل ان يوفق للتوبة واحتجوا بقوله تعالى ان اخري اليوم والسوء
علي الكافرين ودخول النار اخري بدليل من تدخل النار فقد اخريه فهو خاص
اذن بالكافرين وبقوله تعالى انما قد اوجي المينا ان العذاب على من كذب ونولي
والالف واللام في العذاب للعموم وبقوله تعالى كلما التي فيها فوج سالهم
خزنتها وبقوله تعالى لا يصلها الا الاشقي الذي كذب ونولي وبقوله جل
وعز وجل يجازي الا الكفور والكفور لفظ مباهة فوجب ان يخص بالكافر
لا يقال يعارضه قوله تعالى من يعمل سوءا يجزيه لانا نقول يرجع عند العارض

آي الوعد علي آي الوعيد لان رحمة تعالي وفضلها اغلب بقوله تعالي
يوم تبيض وجوه وتسود وجوه الآية وبقوله تعالي وجوه يومئذ مسفرة
الآية وبقوله عز وجل يا عبادي الذين اسرفوا علي انفسهم لا تقنطوا اليه
والمراد المؤمنين لان الاصابة تشتمل بشيئا مما لا تشرف للكافرين والجواب
عن الجمع ان الآيات المخصصة العذاب بالكافرين بها عذاب وخزي خاص وهو
الذي يقتضي الخلود ولا فلاح بعده والعياذ بالله ولا يخفى ان ذلك خاص
بالكافرين واما قوله تعالي يا عبادي الذين اسرفوا علي انفسهم فهو عام يقبل
التخصيص وايضا فيحتمل ان المراد من عصاة العصابة علي التوبة والرجوع الي الله
تعالي وان لا يقنطوا بمواقعة الذنب من رحمة الله تعالي حتي يصدفهم ذلك
عن التوبة ويدل عليه قوله تعالي ان هذه الآية وانبوا اليكم واسموا له
من قبل ان ياتيكم العذاب الآية المذهب الثالث ان العذاب ثابت حسن في حق
الكفار وعصاة المؤمنين وهذا هو الذي اجمع عليه اهل السنة والمعتزلة
الا ان حسنة عند اهل السنة بالسرعة وعند المعتزلة بالعقل وايضا فليس
هو دأبا في حق من نفذ فيه من عصاة المؤمنين عند اهل السنة ولا شاملا
عند جميع العصاة لثبوت عفو تعالي عن كثير وظل المعترلة في الامر ب
وباجل فذهب جميع اهل الحق واهل السنة ان الناس علي قسمين مؤمن وكافر
فالكافر مخلد في النار باجماع والمؤمن علي ضربين محفوظ من المعاصي عمره
وغير محفوظ فالاول في الجنة بالاجماع والثاني صاحب صغير فقط وصاحب
كبير فقط وصاحب الكبار يارب وغير يارب والعمران الاولان ايضا في الجنة
ابد بالاجماع وربما يكون بعد احوال ثم يفيض الله سبحانه وغير الثابت في منسبة
الله مع اجماعهم علي نفوذ الوعيد في بعضهم وهم جماعة من كل نوع من انواع

المعاصي

المعاصي واما شفاععة سيدنا ومولانا محمد صلي الله عليه وسلم في اخراج عصاة
المؤمنين من النار فلا يخفى في ثبوتها عند اهل السنة وانكسرها المعتزلة علي
اصولهم في ان العاصي مخلد في النار والكافر والبنينا ومولانا محمد صلي الله عليه
وسلم شفاعات اخر مشهورة في كتب الحديث نساله سبحانه ان لا يخرج منها
واما ثبوت الخوض له صلي الله عليه وسلم فهو مستفيض نساله سبحانه
ان يجعلنا في الرغيل الاول من الواردين منه وفضل اهل هو قبل الصراط
او بعده والتحقيق ان له حوضين قبل وبعد واما نظائر الصحن فهو ايضا
واختلاف بين ينفذ فيه الوعيد من عصاة المؤمنين هل يلحق كتابه بيمينه
او هو موقوف وهو اقرب والله اعلم من واعلم ان اصول الاحكام التي منها يتلوا
الكتاب والسنة واجماع الامة وقياس الآية واتباع السلف الصالح واقعة
ان اثارهم بخلافه في مسك به وفضل الناس بعد نبينا ومولانا محمد صلي الله
عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ومختار مالك الوقف فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما
وعمن قبلهما والصحابة رضي الله عنهم كلام ائمة عدول بايام اقدم اهدى يتم
نفعا الله بجهنم واما ما علي سنتهم وحسننا في زمراهم امين يارب العالمين
فهذه عقيدة اهل التوحيد المخرجة بفضل الله من ظلمات الجهل والتقليد
المرغمة بعون الله ان كل مبتدع عنيد نساله سبحانه ان يسمع به بفضل
ويشرح به باصديق كل من يسمى في تخصيصها بطوله وصلي الله عليه وسلم
ومولانا محمد عدد ما ذكره وذكره الذكرون وغفل عن ذكره وذكره الغافلون
ورضي الله تعالي عن اهل وصحبه اجمعين والحمد لله رب العالمين ص سراده
بالاصول الاول والاحكام الاحكام الشرعية جمع حكم وهو خطاب الله تعالي
المعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التحيير او الوضع فيدخل في الاقتضا

الايجاب والتحرير والندب والكراهة والمراد بالتحجير الادبعة والوضع عبادة
 عن الحكم على النبي بانه سبب لاحد الاحكام الخمسة او شرط فيه او مانع منه
 فالمعنى ان الادلة التي يستند اليها في اثبات هذه الاحكام منحصرة في الاربعة
 التي ذكرت وهي الكتاب والمراد به القرآن المنزل على نبينا ومولانا محمد صلى الله
 عليه وسلم والسنة والمراد بها ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم مما ليس
 بتلو ويختص ذلك في قوله عليه الصلاة والسلام وقلوه وتعالوه والاجماع
 والمراد به اتفاق المجتهدين من امة نبينا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم في عصر
 علي امر من يرى انه لا ينبغي لبقاء اجماعهم الى انقراض عصرهم يزيد في التعريف
 الى انقراض العصر من يرى ان الاجماع لا ينبغي مع سبق خلاف مستقر من حي
 او ميت وجوز وقوعه بزيادة بسبعة خلاف مجتهد مستقر في القياس والمراد
 به مساواة فرع الاصل في علمه حكمه وانما اضاف القياس الى الآية للتنبيه
 على انه ليس كل قياس يعتبر بل الذي يقع من الآية المجتهدين لتساع مقدمة
 وكثرة النظائير والعلم المتكامل بمعرفة هذه الدلة وبمسايها وبمعرفة وجه
 استنباط الاحكام الشرعية منها هو العلم المسمى باصول الفقه وانما مرادنا
 نحن بهذا الكلام هنا بيان مذهب اهل السنة في ان الاحكام الشرعية لا تثبت
 بالعقل المحض بل بالعقل او العقل المستنبط منه خلاف مذهب المعتزلة
 المحكمين العقول في اثبات الاحكام الشرعية وقد سبق رد مذهبهم في فصل
 التحسين والتفريق قوله واتباع السلف الصالح الخ به على ترك البدع
 التي لا يستند لها اصل من اصول الشريعة والفرار منها غاية المقدور الى
 ما كان عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم سواء تعلقت تلك البدع
 بالاعتقاد لكثير من عقائد المعتزلة ومن في معناهم او بالجد العمل الظاهرة

كثير



لكثير مما هو مشاهد في ارضنا وفي ما قبلها ولاحول ولا قوة الا بالله العلي العظيم
 وقوله والصحابه كلهم ائمة عدول هذا هو الذي عليه جمهور العلماء المحققين
 من اهل الاصول وان كل من ثبتت صحته لا يسئل عن عدله ولا يتوقف في
 روايته عرف اولم يعرف ودليلهم ظاهر الكتاب والسنة كقوله والذين معه اشداء
 على الكفار رحماء بينهم الآية وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الآية
 وقوله كنتم خير امة اخرجت للناس الآية وقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم
 بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله صلى الله عليه وسلم خير القرن قرني وقوله صلى
 الله عليه وسلم لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصفه وفي
 المسئلة اقوال اخر غير مرضية ومحملها علم الاصول والذي عليه الكتاب والسنة
 واجماع من يعتقد باجماعه ما تقدم وهو انهم كلهم عدول من غير تفصيل والصحابي
 عند الجمهور من اجتمع موثقا مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته ثم ماتوا
 وان لم يرو عنه وان لم يطل وقوله من اجتمع احسن من قول ابن الحاجب من رآه لانه
 يخرج عنه مثل عبد الله بن ابي بكر مكرم رضى الله عنه وانما يشترط طول الاجتماع
 في حق الصاحب بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم مع اشتراط ذلك فيه لغة وعرفا
 بالنسبة الى غيره لان اجتماع المؤمن معه صلى الله عليه وسلم وان كان لحظة يحصل
 له من البركة ونور الباطن ما لا يدخل تحت حصر واذ كان كثير من الاولياء شهد
 عظيم ارتقا من اعتنا به بنظرة واحدة او توجهوا اليه بهمة مفردة فكيف
 بالاجتماع مع اشرف الخلق ومن نوره اصل الانوار كلها وفي ادبي انوار تفرق جميع
 انوار الاولياء ومعارفهم صلى الله عليه وسلم ما ذكره المذكرون وغفل عن ذكره الغافلون
 قوله وفضلهم ابو بكر ثم عمر ثم هذه المسئلة لخلق الناس فيها فعال فقرة لا تفرق
 للمفضلين بينهم وقالوا هم كالاصابع في الكف وقال غير هؤلاء بالمفضلين ثم اختلفوا

ففضلت الخطابية عمر رضي الله عنه وفضلت الروادية العباس رضي الله عنه
وفضلتي الشيعة عليا رضي الله عنه وفضلت اهل السنة ابا بكر رضي الله عنه قال
الغريفي في شرح مسلم لم يخلق السلف والخلق في ان افضلهم ابو بكر ثم عمر ولا
غيره يقول اهل السبع والبدع وقال القاضي عياض في الاكمال قال ابو منصور
البيضاوي اصحابنا مجمعون على ان افضلهم خلقا الاربعة على ترتيبهم في الخلافة
ثم تمام الصلوة ثم اهل بدر ثم اهل احد ثم اهل بيعة الرضوان ومن له منزلة
من اهل القبيلتين من الانصار وكذلك السابقين الاولون والخلق منهم ففضل
هم من صلي للقبيلتين وقيل هم اهل بيعة الرضوان وقيل هم اهل بدر واختلف
فيما بين عثمان وعلي رضي الله عنهما ففضلهم اهل علي ترتيبهم في الخلافة واليه مال
الاسعري وقيل فيها بالوقف واليه تما لك رحمه الله ففضل له في المدونة من
افضل الناس بعد نبينهم فقال ابو بكر ثم عمر وفي ذلك شك وسقط عمر في بعض
الروايات قيل ففضلني ففضلت فقال ما ادرت احد من اقدي به يفضل احد
علي الاخر ولاي العالي ربي منه وقال ابن العربي وقد كان شيخنا الفهرابي
يقدم عمر كثيرا ويقول لو قال احد بتقدمه علي اي بكر لقلته ورحم الله الفهرابي
لم يصب وجه النظر بل غاب عنه اذ لو نظر العلم ان ابا بكر رضي الله عنه سيد الامة
من غير مدافع ثم اختلف في تاول وقفا مالك رحمه الله تعالى ففضل هو وفي علي
ظاهره وقيل هو راجع للقول الاول انهم على ترتيبهم في الخلافة ويحتمل رقه وفي
من يقدري به ما وقع من الاختلاف والتعصب حتى صار الناس فرقتين علوية
وعثمانية وقد قيل ان سبب قوله بالفضل بينهم اطلبته العلوية حتى امتحن
رحمه الله ومعني الفضيل كثرة الثواب ورفع الدرجة وذلك لا يدرك بقياس
وانما اثبت بالنقل ولا يستدل عليه بكثرة الطاعة الظاهرة اذ قد يكون عمل اليسير

من عمل

من عمل السر أكثر من الكثير الظاهر وان كان الاعمال الطاهرة فيها مجال لطلبه الظن
بالفضل والخلق العاليون بالفضل ففضل هو قطعي ومال اليه الاسعري واليه
يشير قول مالك في المدونة في تفضيل ابي بكر وفي ذلك شك وقال القاضي هو
خطي قال لان المسئلة اجتهادية لو ترك احد النظر فيها لم يأنم وكذلك اختلف
هل الفضيل في الظاهر والباطن او في الظاهر خاصة والقاضي نصر كلامه
الموليين واجتبعه وتعليه علي انه في الظاهر فقط قال لانه قد يكون في الباطن
علي خلاف ما عندنا وذهب طائفة الى ان من مان في حياته صلى الله عليه وسلم
افضل ممن بقي بعده واختاره ابن عبد البر حديث انا شهيد على هؤلاء وتركيته
بعضهم وصلاته عليه والخلق فيما بين عايشة وفاطمة رضي الله عنهما والجمع
كل بالحدديث وتوقف الاسعري في المسئلة وتردد فيها وبالحجة فكلام سادات
اجلة مختارون عند الاسعري وجل نفعا الله بحججهم وحسناتي في مرتهم وأماننا
علي محبتهم والاقصد بهمهم وهذا وان الفراع من هذا التعليق المبارك ان شاء
الله تعالى فساله تعالى ان يهتم لنا بالايان والاسلام واتباع السنة والخبرة
لجميع دنوبنا بلا محنة في الدنيا والاخرة وان يوفنا مع الآباء والامهات والاخوة
والذرية والاحبة من اهل الفردوس المنازل الفاخرة وان يسهل العزم على كل من
يتعاطى هذا الشرح أو أصله ويختم له بخاتم السعداء ويشجع صدره ويرزق قلبه
الدنيا والاخرة فعله وقوله آمين يا رب العالمين والصلوة والسلام على سيدنا محمد
سيد الاولين والاخرين ورضي الله عن الله وصحبه اجمعين ومن تبعهم باحسان
الي يوم وسلم على جميع الانبياء والمرسلين واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين
وكان الفراغ من هذا الكتاب يوم الاثنين المبارك اربعة عشر من شهر ربيع الثاني
علي حسنين غفر الله له ولوالديه وجميع المسلمين ولين يقر فيه آمين آمين آمين

تم بحمد الله